التنقیحات فی شرح التلویحات جلد ثانی
عز الدولة ابن کمونه

ک التنقیحات فی شرح التلویحات جلد ثانی
مؤلف ابن کمونه

٥١٩: شرح التلويحات تأليف شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي
المقتول سنة ٥٨٧ هـ والشرح للإمام العلامة والحبر الفهامة قدوة الحكماء
الأماثل ومقدم العلماء والأفاضل سعد بن منصور بن سعد بن الحسن المكنى بابن
كمونة قدس الله نفسه وطيب رمسه بمحمد وآله الطاهرين كذا وصف على
ظهر المجلد الثاني الموجود أوله في الخزانة الغروية في النجف الأشرف بخط قديم
يقارب عصر المصنف وهو من أول الفن الثاني في الطبيعي الذي هو في أربعة
مراصد الأول في أمور تعم الأجسام في ثلاثة موارد وهو شرح بقال أقول وقد
ذكره في كشف الظنون ج١ ص ٣٢٩ ووصف جده لكمونة بالإسرائيلي
وفي مواضع أخر باليهودي خطأ لمكانة هذا العالم الجليل وقد نسي أن
الله تعالى يخرج الحي من الميت (الذريعة الى تصانيف الشيعة ج١٣
ص ١٥٣) ، ٢٠٧٢: التنقيحات في شرح التلويحات في المنطق والحكمة
تصنيف الشيخ شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي المقتول (٥٨٧) و
الشرح لعز الدولة سعد بن منصور المذكور آنفا والتلويحات مرتب
على فنون ثلثة المنطق الطبيعي الالهي والموجود من شرح عز الدولة
بخط في الخزانة الغروية هو شرح خصوص الطبيعيات منه أوله
نستعين بالله واهب العقل عز سلطانه في تحرير الفن الثاني
من كتاب التلويحات ... ... وفاته في سنة ٦٨٣ كما مر في تنقيح
الابحاث له (الذريعة ج٤ ص ٤٦٨)

بردل [illegible] بود [illegible] بار

مطلع [illegible] وفا [illegible] باری

نه امسن [illegible] بولاد دلی [illegible]

شاه مراد

یاری [illegible] فرا باری [illegible]

دلی [illegible] [illegible] بوسیجم ودوذ نکرد [illegible]

ازوجودم [illegible] اجلا

[illegible] و مسود نکرد

[illegible]

ای کتب [illegible] ملکه وقف

بسم الله الرحمن الرحيم رب اعن

قال المصنف رحمه الله نستعين بالله واهب العقل عز سلطانه في تحرير العلم الـ
من كتاب التلويحات وهو الطبيعي حرسه الله من غير اهله والله تعالى خير معان ونذكر ما
منه في اربعة مراصد الاول في امور تعم الاجسام وفيه ثلث موارد اورد اما قدم الكلام
في هذا العلم على الكلام في العلم الالهي وان كان ذلك اقدم بالذات والشرف كما ستعرف لكون
مباحث الطبيعي اسهل والامور المبحوث عنها فيه بسبب ان اكثرها محسوس هي ...
... اوضح واظهر والتعلم الاجود ان يبتدا بالاسهل الاظهر مترقيا الى الاصعب الا...
وقد عرفت ان لكل علم موضوعا وهو الذي يبحث في ذلك العلم عن اعراضه الذاتية ولوازمه و
موضوع هذا العلم هو الجسم الطبيعي لكن لا مطلقا بل من حيث وقوعه في الحركة والتغير ...
بالطبع ... اخراج التعليمي الذي هو عرض وستعرفه والكلام في هذا العلم ينقسم الى ثمانية ا...
اولها الكلام في الامور التي تعم الاجسام كالهيولى والصورة والطبيعة والنهاية والحركة
والسكون والزمان والمكان وما يجري مجرى ذلك وثانيها في الاركان التي هي السموات وا...
وثالثها في الكون والفساد والاستحالة ورابعها في الاثار العلوية وخامسها في المعادن و
سادسها في النبات وسابعها في الحيوان وثامنها في النفس الانسانية قال المورد الاول
في حقيقة الجسم واحواله اللازمة في نفسه وفيه خمس تلويحات الاول في حقيقة الجسم واجزائه
اما وجوده فواجب لقوله فالعقل الصريح يحكم به وليس بمحسوس صرف لان ادراك الحواس يختص
بسطوحه وظواهره كما ستعرف بل الحس معاونة والعقل يحكم ضرورة وتعلم ان كل محكوم ...
لا يشترط فيه ان يكون ماخوذا من الحس من جميع الوجوه بل الحس ادى اليه تصور بسيط
الحكم اوليا بعد التصور على ما حكم وهو جوهر يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة على ...
عرف بانه الطويل العريض العميق وفيه تسامح اذ الطول وتسميته الحاصله قبل
كشمعة ولا يتغير حقيقتها وتعلم ان ما يحصل منها اعراض خارجة لزمت او
لان الجسم الطبيعي من الجهة المذكورة هو الموضوع لهذا العلم بدأ باثباته
... المقومة لماهيته قلنا اما اثباته فمستغنى عنه لان الحس يدل
احدها في كلام غيره وهي ان دلالة الحس عليه لا لانه في ذاته ...
كسطحه من مقولة الكم ولونه من مقولة الكيف ثم ان الحس
... وجود ذات الجسم حكما ضروريا اي غير مفتقر الى ...
قوله ... [illegible]

وترتيب الوجود وغير ذلك واصحاب هذا المذهب على رأيين فمنهم من يقول ان الجسم مركب من
الاجزاء المذكورة لكنها متناهية العدد في كل جسم متناهي المقدار ومنهم من يقول انه مركب منها مع انها
غير متناهية العدد في شيء من الاجسام كيف كانت وصاحب الكتاب ابطل الرأيين معا بوجوه سبعة
مشتركة وخصص ابطال الثاني بغير تلك الوجوه فاول الوجوه المشتركة ان الجوهر الفرد لو كان
حقا سواء تركب منه الجسم ومن امثاله اولم يتركب وسواء كان هو وامثاله متناهي العدد في كل جسم متناهي
المقدار على تقدير تركبه منه اولم يكن لكان موجودا في الجهات وكل موجود في الجهات فما حاذى
منه بعض تلك الجهات مغاير لما حاذى منه غيره ويضاف الى هذه النتيجة وكل ما هو كذا فهو منقسم عقلا
ووهما ينتجان لو كان حقا لانقسم عقلا ووهما ثم يستثنى نقيض التالي لمنافاة انقسامه لكونه
جوهرا فردا فينتج المطلوب وهو ان الجوهر الفرد ليس بحق وانما قدم هذا الوجه على باقي الوجوه
لانه يدل على بطلان الجوهر الفرد سواء تركب منه الجسم اولم يتركب وما سواه من الوجوه اللاتي
ذكرها انما يدل على بطلان تركب الجسم منه لا غير فما يستفاد من باقي الوجوه يستفاد منه و
ليس كل ما يستفاد منه يستفاد منها فلهذا قدم عليها قال وايضا اذا وقع جزء بين جزئين
ان كان الوسط يحجب الطرفين عن التماس تلاقي كل واحد منهما منه غير ما يلقاه الاخر فانقسم وان لم
يحجب بل تماس كل واحد من الطرفين الاخر كمماسته الوسط فقد تداخل الوسط فاستوى وجود
الوسط وعدمه فهكذا كل وسطاني فيماس كل جوهر في العالم كل جوهر فلا يبقى حجاب في العالم ولا
مقدار ولا حجم هذا محال اقول هذا هو الوجه الثاني من الوجوه السبعة الدالة على بطلان
تركب الجسم من الجواهر الافراد وتقريره انه لو تركب الجسم من الجواهر الافراد لكان اما ان لا يكون
جواهر افرادا واما ان لا يتركب الجسم منها على تقدير تركبه منها والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله و
هو المطلوب اما المقدمة الاستثنائية فظاهرة واما الشرطية فلان الجزء الواقع بين الجزئين على
تقدير تقوم الجسم بها اما ان يحجب الطرفين عن التماس اولا يحجبهما فان حجبهما لقي كل واحد من الطرفين
من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الطرف الاخر وكل ما كان الامر كذا كان الاوسط منقسما وكل منقسم
فليس بجوهر فرد فلزم الجزء الاول من جزئي التالي وان لم يحجبهما عن التماس بل كان كل واحد من الطرفين
مماسا للاخر كمماسته للوسط وجب ان يكون الوسط مداخلا لهما فلا يبقى بين وجود الوسط وعدمه
فرق فلو انضم اليها رابع لكان حكم الاوسط هكذا وهلم جرا فلا يزداد حجم الثلثة على حجم الاثنين ولا
حجم الاربعة على حجمها كذلك بالغا ما بلغت فيتماس جواهر العالم باسرها ولا يحجب شيء منها عن شيء البتة
ويلزم من ذلك ان لا يتالف هذه الاجسام والمقادير المحسوسة منها وذلك هو الجزء الثاني من جزئي

التالي والخامس هو كون نهايتي جسمين بحيث لا يتخللهما شيء من الاشياء والتداخل ان يلاقي احد الجسمين
بكليته كلية الآخر بحيث يكون حيزهما واحدا ويكون مقدار مجموعهما مقدار احدهما **قال** ويفرض
ايضا واحد فوق اثنين على ملتقاهما ان لقي كل كليهما فليس لا يتجزى وان لقي كل احدهما دون الاخر
فليس على الملتقى وقد فرض عليه وان لقي من كل واحد منهما شيئا فانقسم وانقسما ويقرب مما ذكرنا
واحد محفوف بستة ويفرض خطان كل من ستة جواهر يتحرك اثنان منها طرفان كل على خط يتحرك الى
الصوب التي يتحرك عنه الاخر فلا بد من التحاذي قبل التجاوز وحركتاهما متساويتان ولا محالة يكون
كل واحد قطع من خطه في صوبه مثل ما قطع الاخر عند التحاذي ولا يمكن ان يكون كل واحد منهما بين
ثانيه وثالثه لحصل الانقسام **اقول** هذه هي الثلاث الوسطى من الوجوه السبع المذكورة وكلها
راجعة الى واحد على ملتقى اثنين اذ الواحد المحفوف بستة فانه على ملتقى كل متجاورين من الستة فيلزم
انقسامه وانقسام كل واحد منها بعين ما سبق والى ذلك اشار بقوله ويقرب مما ذكرنا والخطان
المفروضان من ستة جواهر افراد فرض العدد فيهما والحركة عليهما زيادة لا حاجة اليها اذ خلاصة
ذلك حصول جوهر فرد على ملتقى جوهرين فردين ومع كون العدد والحركة لا حاجة الى فرضهما فانه قد
ينازع في امكان فرضهما من يقول بتركب الجسم من الجواهر الافراد ولا يكون لنا سبيل الى دفعه ولا
يكفينا ان نقول ان الحركة في نفسها ممكنة لان الشيء الممكن في نفسه قد يكون ممتنعا بغيره على بعض
التقادير لخروج المأمور الا انا على تقدير عدم دخول جسم آخر لاستحالة الخلا فكذا فيما نحن فيه وقوله بين
ثانيه وثالثه ضمير انهما راجع الى الخط الذي ذلك الجوهر الفرد طرفه لا الى ذلك الجوهر نفسه والا
لكان بين ثالثه ورابعه اذ هناك يقع التحاذي على تقدير تساوي الحركتين في الابتداء والسرعة والبطؤ
ليقطع كل من الجزئين الطرفين عند التحاذي مثل ما قطع الاخر فيجب ان يفهم من ثانيه ثاني خط من غير
اعتبار طرفي ذلك الخط كما نبه عليه في بعض كتبه **قال** او نلزمهم برحا يدور فظاهر ان الدائرة القريبة
من القطب اجزاؤها اقل من البعيدة على تفاوت غير يسير فدائرة القطب اذا تحرك منها جوهر
فلا يجوز ان يتحرك من دائرة الطوق مثله فيتم تلك وهذا لم يقطع شطرها واذا تحرك من دائرة القطب
جزء فبالضرورة تحرك من دائرة الطوق اجزاء كثيرة فاذا تحرك من الطوق جزء فلا بد وان يكون من دائرة
القطب تحرك اقل منه فانقسم فاضطربوا في هذا وقالوا ان الرحى تتفكك وتنشق افراد خطوط اجزائها
ويقف البعض ليلحق البعض او يبطؤ البعض ليلحق الاخر وغير هذا من عجائب خلقها الله تعالى في
الرحى لينتظم كلامهم **اقول** هذا هو سادس الوجوه السبعة وتقريره انه لو كانت الاجسام مركبة
من الجواهر الافراد لكان اذا دارت الرحى اما ان يتحرك دائرة القطب او لا يتحرك لكن المتصلة التي هي تالي

٣

هذه المتصلة باطلة لبطلان قسمي تاليها فالمقدم باطل وهو المطلوب اما بطلان تحرك دائرة القطب
فلانها لو تحركت فلا بد وان يخرج كل جزء منها عن حيزه داخلا في حيز مجاوره فاذا تحرك منها جوهر
فرد كذلك فاما ان يتحرك من الدائرة الطوقية في مقابلة كل جزء مثله او اقل او اكثر لا جائز ان يكون مثله
او اقل لان الدائرة القريبة من القطب اجزاؤها اقل من اجزاء البعيدة عنه بتفاوت غير يسير اذ
ربما كان قريبا من عشرة امثاله او اضعاف ذلك على حسب بعد احدى الدائرتين عن الاخرى فلو تحرك
الطوقية مثله او اقل لتمت القطبية قبل تمام الطوقية بل تمت القطبية مع كون الطوقية لم يقطع
نصفها بل عشرها بموجب الفرض فتعين ان يتحرك الطوقية اكثر من جزء على تقدير تحرك هذه جزءا
واذا كان كذا وجب ان يكون عند تحرك الطوقية جزءا تكون القطبية قد تحركت اقل من جزء فيلزم انقسام
ما فرض انه غير قابل للانقسام هذا خلف واما بطلان كون دائرة القطب لا يتحرك على تقدير
دوران الرحى فلانه يلزم من ذلك ان يتفكك اجزاء الرحى ليتحرك بعض اجزائها ويسكن البعض و
ان ينشق افراد خطوط اجزائها بحيث يصير كل خط منها غير متصل بالاخر ملازم له في الحركة
والسكون لئلا يلزم المحال المذكور واعلم ان هذا الدليل ينتقض الى تتمة لان القائلين بتركب الجسم
من الجواهر الافراد التزموا وقوع التفكك في الرحى وجوزوا ذلك في مثل الحديد والالماس لان
قدرة الله تعالى لا تعجز عن شيء وليس بطلان ما ادعوا معلوما بالبديهة بل لا بد من اقامة البرهان
عليه وصاحب الكتاب لم يفعل ذلك بل اقتنع في هذا الكتاب بمجرد الاستبعاد وذكر برهانه في
غيره وذلك البرهان هو ان الامر لو كان كما زعموا مع جواز ان يكون اجزاء دائرة الطوق اضعاف
اجزاء دائرة القطب لزم ان يكون سكنات دائرة القطب اضعاف حركاتها لان نسبة ما زاد
اجزاء الطوقية على اجزاء القطبية وجب ان يزيد سكنات القطبية على ما فيهما من الحركات
لكن ليس الامر كذلك والا لما كانت حركات القطبية محسوسة لكونها مغمورة في السكنات او
كان ما يحس فيهما من السكنات اضعاف ما يحس من الحركات وذلك بخلاف الواقع واما القول
بالطفرة ليلحق بعض الاجزاء البعض فهو مذهب يحكى عن النظام وهو واه بالمرة فانه عند الطفرة
لا بد وان يعبر على احياز للتلاحق فان الطفرة هاهنا ليس الا حركة سريعة بين حركات بطيئة ولا
يخدم القول بها ما يشتهيه ولا يغني من جوع في اثبات الجوهر الفرد ولا في دفع الاستدلال على تركب
الجسم منه بدوران الرحى على الوجه المذكور فيجب ان لا يلتفت اليه **قال** برهان آخر هو انا
اذا ضربنا كرة على بسيط حقيقي في الاعيان فرضا لو كان هذا الجزء لجاز ان تلاقيه بغير منقسم
وهو محال اذ لا بد وان يكون الملاقاة بشيء من ذات كل واحد فما لاقاه به ان لم ينقسم فهو جزء ما المماس
لم فيما لم يلقه غير ما لم يلقيها والا يستوي نسبة الجزء الى كله وغيره وهو محال بل خمسة من جوانبه

تشتغل باتصالها واحد بماسته فانقسم فان قيل ناقض ما تبرهن في الهندسة قبل ما يعرض فيها
كمركز خطوط وملاقاة نقط امور تعليمية تفرض عقلا في الذهن ولا يتصور في العين فالغرض المثبت
للامر العيني يفرض عقلا في الاعيان فلا تعلق فلا تناقض اقول هذا اخر وجوه السبعة وهو
وان سماه برهانا فيه اشكال وهو انه قد لا يسلم وجود كرة وبسيط حقيقيين وان سلم وجود
احدهما فقد لا يسلم وجود الاخر وان سلم وجودهما معا فقد لا يسلم تلاقيهما وكل واحد من هذه الاشيا
المنازع فيها يفتقر في اثباته الى بيان وقوله جرميين في الاعيان فرضا يحترز عن التعليميين اذا فرضا
في الاذهان فانهما لا يستدل بهما على وجود ما لا ينقسم في الوجود العيني وقوله اذ لا بد وان يكون
الملاقاة بشي من ذات كل واحد ربما قيل عليه لم لا يجوز ان يكون الملاقاة بعرض وجوابه ان ذلك
العرض الملاقي لا بد وان يكون اما نقطة او خطا او سطحا وكيف ما كان فلا بد وان ينقسم على هذا
التقدير في جهة ينافي انقسامه فيها كونه واحدا من هذه الثلثة اي ما منه الى صوب الكرة غير ما منه
الى صوب السطح المستوى فامتنعت الملاقاة بالعرض ههنا وقوله بل خمسة من جوانبه تشتغل
باتصالها واحد بماسته يريد ان ما به الملاقاة له ست جهات هي الفوق والتحت والامام و
الوراء واليمين والشمال فاذا لاقى البسيط بواحد منها بقيت منها خمسة متصل بالكرة وقوله
ناقضتم ما تبرهن في الهندسة وجه المناقضة انه برهن فيها ان الكرة لا تلاقي السطح المستوى
الا بنقطة فانها لو لاقته بغيرها لكانت مضلعة هذا خلف والنقطة لا تنقسم وانتم قلتم انها لا
تلاقي الا بمنقسم وذلك تناقض وحاصل جوابه ان كثيرا من الامور الهندسية يفرضها العقل
في الاذهان ولا يمكن وجودها في الاعيان كالنقطة التي عرفوها بانها شي ذو وضع غير منقسم
وكالخط الذي هو طول لا عرض له وكالسطح الذي هو طول وعرض فقط فان النقطة لو كانت موجودة
لكان ما منها الى جهة غير ما منها الى الاخرى فانقسمت كمركز الدائرة المحاذية لكل جزء من اجزاء محيطها
وكذا الخط والسطح يجب انقسامهما في غير جهة امتدادهما لو كانا موجودين في الاعيان وذلك
ينافي كون هذه الاشيا نقطا او خطا او سطحا بالتفسير المذكور واذا كان العقل انما فرض هذه في
الاذهان لم يكن هذا الغرض مناقضا لكونها لا توجد في الاعيان لان الغرض المثبت للامر العيني
لا بد وان يكون فرض العقل له في الاعيان فلم يكن لفرضها في الاذهان تعلق بعدم وجودها العيني
فلم يكن لمناقضته وجه قال واثبت بعضهم هذه في كل جسم غير متناهية العدد ولم يعلموا
بانا اذا اخذنا عددا متناهيا من هذه فان غير المتناهي يوجد فيه الواحد والمتناهي بالضرورة
وجمعناها ان لم يزد مقدارها على واحد فليس التاليف فيها مفيدا للمقدار وليس كذلك فاذا زاد
مقدارها على واحد زدنا في التاليف من جميع الجهات حتى صار حجما في كل جهة فهو جسم من متناهيات

الاجزاء فبطل كليتها المحصورة اقول لما ابطل تركب الجسم من الجواهر الافراد سواء كانت في كل
جسم متناهي المقدار متناهية العدد او غير متناهية العدد بالوجوه المشتركة لابطال الرأيين
جميعا شرع في ابطال الراي الثاني على الخصوص والذي ابطل به ذلك فيه ايضا عموم من وجه
لانه يدل على عدم تركب الجسم المتناهي المقدار من اجزاء غير متناهية سواء كانت من
جواهر افراد او لم يكن وتقريرا لبرهان هو ان كل مؤلف من اجزاء متناهية حصل التاليف
منها في جميع الجهات فهو جسم ولا شي من المؤلف من الاجزاء المذكورة بمؤلف من اجزاء غير
متناهية ينتج من الشكل الثالث بعض الجسم ليس بمؤلف من اجزاء غير متناهية اما الكبرى
فبينة بذاتها واما الصغرى فلانا اذا اخذنا عددا متناهيا من جملة تلك الاجزاء الغير
المتناهية التي تالف منها جسم ما على قول من يقول بذلك فلا يخلو اما ان يحصل من تالف ذلك
العدد المتناهي زيادة مقدارا ولا يحصل فان لم يحصل فليس شي من الاجسام مؤلفا منها
سواء كانت متناهية او غير متناهية وذلك على تقدير صحته هو مطلوبنا وان حصل من تالف
مجموعها مقدار يزيد على الواحد منها فانا اذا اضفنا امثالها في جميع الجهات حصل جسم ذو طول
وعرض وعمق من اجزاء متناهية العدد وانما احتاج الى زيادة التاليف من جميع الجهات لئلا
يكون الحاصل من تاليفها خطا او سطحا ولا يكون جسما وقوله فبطل كليتها المحصورة معناه
ان البرهان المذكور انتج سالبة جزئية هي ان بعض الاجسام ليس هو مؤلفا من اجزاء غير
متناهية وكان الذي ادعاه المنازع ان كل جسم هو مؤلف من اجزاء غير متناهية وهي موجبة
كلية ولا اشكال ان السالبة الجزئية مبطل للموجبة الكلية من المحصورات الاربع لمناقضتها
اياه كما علمت قال ونزيد فنقول هذا الحجم الذي الفناه نسبته الى حجم ما سلب النهاية
عن اجزائه نسبة متناه الى متناه ومحال ان يناسب المتناهي الغير المتناهي نسبة المتناهي الى
المتناهي فان منع النسبة فلا شك انه وان اثبت اجزاء الجسم على عدد غير متناه سلم انه في
نفسه متناهي المقدار المتصل اذ الكواكب والارض والجبال ونحوها ظاهر للحس اطرافها واذا
كانت هذه متناهية الامتداد واضفنا اليه الامتداد الذي الفناه فيناسبه لانهما متناهيان
ولا محالة انه بقدر زيادة العدد يزداد الحجم فاذا ناسب الحجم الحجم بالضرورة ناسب العدد العدد
فيلزم ما قلنا اقول قوله ونزيد فنقول اراد بالزيادة انه لما كان صدق السالبة الجزئية كافية
في تكذيب الموجبة الكلية التي ادعاها المخالف لم يقتنع ببيان صدق تلك السالبة الجزئية فقط بل بين
بهذا الكلام انها يصدق كلية ايضا لتكون مكذبة للموجبة الجزئية لو ادعى صدقها مدع اذ لا يلزم
من كذب الكلية كذب الجزئية والبرهان هو انه لو لم يصدق لا شي من الاجسام المتناهية المقدار مؤلف

من اجزاء غير متناهية العدد لكان نسبة المتناهي الى غير المتناهي نسبة متناه الى متناه والتالي
باطل بالبديهة فالمقدم مثله بيان الشرطية انه قد ثبت بما مضى ان بعض الاجسام وهو الحجم الذي
الفناه من الاجزاء الماخوذة من جملة الاجزاء الغير المتناهية العدد مولف من اجزاء متناهية العدد
ولو جاز وجود جسم متناهي المقدار غير متناهي عدد الاجزاء كالكواكب والارض والجبال و
نحوها مما يشاهد تناهي مقاديرها لظهور اطرافها للحس على راي من يدعي ذلك فيها لكان لمقدار
ما اجزاؤه متناهية الى مقدار ما اجزاؤه غير متناهية نسبة ما ولنفرضها العشر مثلا واذا كان
بقدر زيادة عدد الاجزاء يزداد مقدار الحجم كان مع ذلك نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه وجب
ان يكون نسبة عدد اجزاء احدهما الى عدد اجزاء الاخر نسبة متناه الى متناه بحيث لو كان الذي
اجزاؤه متناهية من مائة جزء كان الذي فرضت اجزاؤه غير متناهية من الف جزء على نسبة العشر
حسبما فرضنا فيصدق الشرطية ويلزم المطلوب قال فتعلم ان الجسم ليس ذو مفاصل غير
متناهية بالفعل ولا ينفصل الى عدم الانفصال فهو يقبل الانقسام في الوهم والعقل الى غير النهاية
فان امتنعت القسمة في المحسوسات لمانع فينقسم عقلا لاختلاف عرضين قارين او الجهتين او
اضافتين ونحوهما اقول هذا نتيجة ما مضى من ادلة بطلان الجوهر الفرد الى ههنا واحترز بقوله
بالفعل عن المفاصل التي بالقوة فانها غير متناهية في الجسم بل لا يخرج منها الى الفعل الا المتناهي
وقوله لا ينفصل الى عدم الانفصال يريد انه لا ينتهي القسمة في الجسم الى جزء لا يكون قابلا للقسمة
الفعلية والفرضية وهو الجوهر الفرد وقوله فهو يقبل الانقسام في الوهم والعقل الى غير
النهاية اي اذا لم يجز الانتهاء الى ما لا يقبل القسمة وجب ان يكون اي جزء فرض ان القسمة الوهمية
والعقلية انتهت اليه يكون قابلا لها ايضا كذلك بالغة ما بلغت وهلم جرا والا لزم الجوهر الفرد
قوله وان امتنعت القسمة في المحسوسات الى اخره يريد بالقسمة التي هي بالفعل كالفك والقطع
والمانع هو كشدة الصلابة او عدم الالة القطاعة او عدم التمكن من الجزء لغاية صغره او لاقتران
صورة نوعية تمنع من قبول الانقسام كما في المحدد من الافلاك واختلاف العرضين القارين
كالسواد والبياض في الابلق والجهتان كاليمين والشمال والاضافتان كالمحاذاتين او المماستين و
نحوهما يحتمل ان يكون مراده به القسمة الوهمية او الفرضية او غير ذلك قال فان قيل اذا كانت
القسمة غير متناهية في السماء والحصاة وعدم النهاية فيهما يتساويان في المقدار قيل لا يلزم
ان يستوي عدما النهاية سيما اذا كانت بالقوة واعتبر بعدد الالوف الممكنة الغير المتناهية
كيف يزداد عليها عدد العشرات ولا يوجب شركتهما في اللانهاية من حيث مفهوم اللانهاية تساوي
المقدار ولا يلزم قولهم الغير المتناهي محصورا في الاطراف فان القسمة معدومة بالفعل والجسم واحد

في نفسه كما هو عند الحس اذا جزي تجزي وغير المتناهي من القسمة لا تصور لخروجه الى الفعل دفعة
فلا انحصار وهذا اقوى خيالاتهم اقول هذان سوالان اوردهما على ما ادى اليه البرهان
من كون الجسم منقسما الى غير النهاية واجاب عنهما اولهما ان السماء والحصاة مثلا اشتركا
في انهما ينقسمان الى غير النهاية واذا اشتركا في ذلك وجب اشتراكهما في المقدار وتساويهما
في خصوصه وانما حكم بذلك لان ما لا يتناهى يستحيل ان يكون ازيد مما لا يتناهى فان ما ينقص
عما هو غير متناهي فلا بد وان يكون ذلك لوجود شيء في الزائد ليس في الناقص ما هو في
مقابلته اذا قوبل كل جزء من هذا بكل جزء من ذلك ولا يتصور ذلك الا ان يكون الناقص
متناهيا وفرض غير متناه هذا خلف واذا لم يتفاوت اجزاؤهما لم يتفاوت مقدارهما
بالضرورة لان تفاوت المقدار بحسب تفاوت الاجزاء واذا لزم من اشتراكهما في عدم
نهاية الانقسام اشتراكهما في خصوص المقدار مع ان اللازم بين البطلان فوجب ان
يكون الملزوم باطلا ايضا وجوابه انا لا نسلم ان الشيئين اذا اشتركا في عدم التناهي وجب
تساويهما بمعنى ان لا يكون احدهما ازيد من الاخر وان سلمنا ذلك فانا لا نسلمه مطلقا
بل فيما اذا كان اعدادهما الغير المتناهية حاصلة بالفعل اما اذا كانت بالقوة فلا فان
الواقع بخلافه الا ترى ان الالوف المضاعفة الى غير النهاية بالقوة والامكان فيها من
المئات الغير المتناهية بالقوة عشرة امثالها ومن العشرات مائة مرة امثالها ومن
الاحاد الف مرة مثل عددها مع ان كل واحد من عدد الالوف وعدد المئات وعدد العشرات
وعدد الاحاد غير متناه فها هنا لما لم يكن هذه الالوف الغير المتناهية حاصلة بالفعل بل
بالقوة والامكان بمعنى انا الى اي حد انتهينا في العدد امكن الزيادة عليه لا جرم لم يلزم من الاشتراك
في اللانهاية من حيث مفهوم اللانهاية التساوي في الاعداد المقتضي لتساوي مقداري الجسمين
المفروضين وقوله من حيث مفهوم اللانهاية احترز به عما يصدق عليه ذلك كالالوف والعشرات
المذكورة فانها غير متساوية الاعداد كما عرفت فان كانت متساوية في كون كل واحد منها يصدق
عليه انه غير متناه وثانيهما ان الجسم المتناهي المقدار له ابتداء وانتهاء فلو كان قابلا للقسمة
الى غير النهاية لكانت الاجزاء الغير المتناهية محصورة بين ذلك الابتداء والانتهاء من اي جهة
فرضا فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وهو محال وجوابه ان ما لا يتناهى انما يمتنع ان يكون
محصورا بين حاصرين اذا كانت اعداده بالفعل موجودة اما اذا كانت بالقوة فلا وههنا انما
هي بالقوة لا بالفعل فان القسمة معدومة بالفعل في الجسم فان الجسم واحد في نفسه كما هو عند
الحس الا ان الحس لا يدرك فيه مفاصل كذلك هو في نفس الامر لا مفاصل له لكن اذا جزي تجزي

اى حدث فيه التجزى بعد ان لم يكن لا انه كان متجزيا فى نفس الامر لكنه لم يظهر تجزيه للحس ثم
ظهر وما فى الجسم من القسمة الغير المتناهية لا يتصور خروجها الى الفعل دفعة بل معنى كونها
غير متناهية ان الجسم لا ينتهى فى القسمة الى حد الا وهو قابل للانقسام الا ان يكون مانع
يمنع من القسمة الانفكاكية فيتقف حينئذ بخلاف الفرضية والوهمية فانها لا تتقف
واذا لم يكن ما لا يتناهى موجودا بالفعل دفعة لم يلزم انحصاره بين حاصرين اذ ليس
بموجود ليصدق عليه انه محصور واعلم ان مراده بالجسم الذى هو واحد فى نفسه لا كل جسم
بل الجسم المفرد الذى لا يتألف من اجسام مختلفة الطبايع كبدن الانسان ولا متفقة الطبايع
كالسرير ويجب ان تعلم انه لا يلزم ان يكون كلما كان الجسم عند الحس واحدا فهو فى نفس
الامر واحدا لان الموجبة سواء كانت كلية او جزئية فانها لا تنعكس عكسها الا جزئيا وقوله
وهذا اقوى ما لاتهم يريد ان الشبه التى يوردها القائلون بالجوهر الفرد وتركب الجسم
منه كثيرة وهاتان الثنتان اقتصر على ايرادهما اقوى من باقى ما يوردونه وعبر عن الشبه
بالخيالات لايهامها ما ليس بحق حقا كما ان الانسان قد يتخيل ما ليس موجودا فى الخارج
موجودا واستقصاء الكلام فى هذه المسئلة من الجانبين طويل وقد صنف بعضهم كتابا
مفردا وفى القدر المورد فى هذا الكتاب كفاية واعلم ان قوة الشبه وضعفها قد يختلف
بحسب الاشخاص فان من الشبه ما يتروج عند البعض وحكمه بان هاتين الشبهتين
اقوى من غيرهما لا شك انه بحسب ما قد وجده هو وان كان يجوز ان يرى غيره ان غيرهما
اقوى بمعنى انه يتعسر حلهما عليه ويصعب حل بعض ما يغايرهما قال وصل ونعلم ان فى
الجسم ما يقبل الانفصال والاتصال والاتصال بنفسه لا يقبل الاتصال ولا الانفصال
الذى هو اما ضده او عدمه المقابل وهذا هو الحق وهو يحتاج ايضا الى اضافة محل فالقابل
لهما جميعا امر اخر والامتداد ليس خارجا عن حقيقة الجسم والا لما افتقر فى تعقله الى تعقله
اولا فهو جزؤه والقابل المسمى بالهيولى جزء اخر للجسم وهو صورة فيه وايضا لو
كان الاتصال داخلا فى حقيقة الجسم لكان متصلا لذاته لا باتصال زائد وما من ذات الشى لا يعدم
عنه وليس كذلك فهو مما يقبل وينفصل وهو المادة على انه بين ان المنفصل ليس مع اتصال اقول
لما ابطل مذهب من زعم ان الجسم مركب من الجواهر الافراد شرع فى تقرير الحق على انه مركب
من هيولى وصورة والهيولى هى الجوهر القابل للصور المتعلقة بالمقادير والاعظام التى
باعتبارها صح ان يشار اليه بالاشارة الحسية وهذا المطلوب كما ستعرف [illegible]
من مهمات المسائل الطبيعية والالهية وبرهانه انه قد تبين مما مضى ان الجسم المفرد اى

٧

لا مركب من اجسام سواء كانت مختلفة الطبايع او متفقة انه فى نفسه متصل واحد كما هو عند
الحس وهو قابل للانفصال فهذا المتصل القابل للانفصال اما ان يكون الاتصال هو نفس
ماهيته او داخلا فيها او خارجا لا جائز ان يكون نفس ماهيته لوجوه ذكر احدها انه لو
كان كذلك لما كان قابلا للاتصال ولا للانفصال اما الاتصال فلان الشى لا يكون قابلا لنفسه
واما الانفصال فلان الانفصال لا يخلو اما ان يكون وجوديا او عدميا فان كان وجوديا فهو ضد
للاتصال والشى لا يجامع ضده فلا يكون قابلا له وان كان عدميا فليس هو عدما مطلقا بل هو عدم
الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا فهو ايضا يستدعى محلا وليس محله الاتصال اذ الشى لا يكون
محلا لعدم نفسه واذا لم يقبلهما على تقدير كونه نفس الاتصال والمقدر قبوله لهما وجب ان لا
يكون المتصل نفس الاتصال وثانيها انه لو كان الاتصال داخلا فى حقيقة الجسم لكان متصلا لذاته
لا باتصال زائد وما من ذات الشى لا يعدم عنه وليس كذلك وثالثها ان الجسم المفرد يعلم انه
متصل واحد والذى يعلم من قولنا متصل هو انه شى قابل للاتصال لا انه نفس الاتصال من حيث
هو اتصال وذلك من الامور البينة عند العقل ولا جائز ان يكون الاتصال خارجا عن ماهية المتصل
لان الخارج عن ماهية الشى لا يتوقف تعقل تلك الماهية على تعقله اولا كما عرفت ذلك فى مباحث
الذاتى والعرضى لكن الجسم يتوقف تعقله على تعقل الامتداد الاتصالى ولا يتصور بدون ان يكون
الاتصال الممتد قد حصل تصوره واذا لم يكن الاتصال لا نفس المتصل ولا خارجا عنه فهو داخل
فيه واذا كان داخلا فيه فهو جزؤه وكل جزء فله جزء اخر فللمتصل جزء اخر غير الاتصال
هو قابل للاتصال والانفصال وذلك القابل هو الذى يسمى بالهيولى وذلك الاتصال المقبول
هو الذى يسمى بالصورة فالجسم مركب من هيولى وصورة وهو المطلوب واذا عرفت هذا فقوله
ونعلم ان فى الجسم ما يقبل الانفصال والانفصال اشارة الى ما سبق فى مسئلة الجوهر الفرد ان الجسم المفرد
واحد فى نفسه قابل للانفصال الى غير النهاية وقوله والاتصال بنفسه لا يقبل الانفصال الذى
هو اما ضده واما عدمه المقابل اشارة الى الوجه الاول من الوجوه الثلثة الدالة على ان المتصل
ليس نفس الاتصال وقوله وهذا هو الحق يريد ان المقسم العقلى وان كان يقتضى ان يكون الانفصال
اما وجوديا مضادا للاتصال او عدميا مقابلا له تقابل العدم والملكة فالغرض حاصل على كلا التقديرين
الا ان الحق فى نفس الامر هو ان الانفصال ليس امرا وجوديا مضادا بل هو عدمى مقابل وقوله وهو
ايضا يحتاج الى اضافة محل يشير الى جواب ما طعن به بعضهم فى هذا البرهان وهو صاحب البصائر
من ان الانفصال عدمى فلا يستدعى محلا فنبه على ان العدم المقابل للملكة يحتاج الى محل يضاف اليه
[illegible] اليه فليس فى ذلك قدح فى البرهان وقوله فالامتداد ليس خارجا عن حقيقة الجسم والا لما افتقر

في تعقل الى تعقل اولا تشير بذلك الى بطلان كون الاتصال خارجا عن المتصل الواحد وعبر عن
الاتصال بالامتداد حيث قال هو ونية نظر لان الاتصال الذي يقابله الانفصال لا يعقل الا بين شيئين
ولا كذلك الامتداد فان عنى بالاتصال الامتداد على اصطلاح ثان لم يمنع ان يكون هو العارض لا
لكونه غير معنى بل لانه لا يمشي البرهان المذكور وقد نبه على ذلك في بعض كتبه وذلك في ما بعد ان الطبع
على تركب الجسم من الهيولى والصورة وكذا ما اسلكنا هنا كجمعه ان شاء الله وقوله وايضا لو
كان الاتصال كل حقيقة للجسم الى قوله سمي اتصالا اشاره الى الوجه الاخير من الملة الدال
على ان المتصل ليس بعين الاتصال ذكرهما بعد تمام البرهان لان لو احدهما كاف فيه والباقي
زائدان والماده هنا لفظ مرادف للهيولى **قال** فان قيل لم لا يجوز ان ينفصل الجسم الى صغار الاجسام
التي لا تنفصل بعد ان كل نوع من الماء والهوا اذا كان كذا فاسلام من الاجزاء المتشابهه فاذا
لم ينفصل الجزء الطبيعي والكل يشاركه في الحقيقه فلا ينفصل اصلا وقيل هذا يعم نوعه في شخص
اقول هذا سوال اورده على بعض مقدمات البرهان المذكور في اثبات الهيولى فاختار منع
تلك المقدمه هي التي احكم فيها بان المتصل الواحد قابل للانفصال وتقرير السوال انا لا نسلم ان
الجسم الذي هو واحد في نفسه يقبل الانفصال بل القابل لذلك هو الجسم المولف من اجسام صغار غير
قابله لذلك بالفعل واما الذي هو واحد في نفس الامر فليس الا تلك الاجسام الصغار وهي لا تقبل
الانفصال الانفكاكي بالفرض والوهم وليس الكلام فيه بل في الانفصال الانفكاكي اذ هو الذي يبرهن
به وجود الهيولى في الجسم فما يقبل الانفصال المذكور ليس بواحد في نفسه وما هو واحد في نفسه
فليس بقابل له هذا حاصل السوال واما الجواب فحاصله ان تلك الاجسام الصغار قابله لذلك الانفصال
ايضا لان الاجسام التي هي من نوع واحد كالماء والهوا لو كانت كذا اي مولفه من اجزاء صغار لا تقبل
الانفصال لانحصر نوعها في شخصها والتالي باطل فالمقدم مثله اما الاستثنائية فبين واما الشرطيه
فلان كل واحد من هذه الانواع لو كان كذا لكان مركبا من اجزاء متشابهه الطبع وكل واحد من تلك
الاجزاء الخلو اما ان يكون طبيعته قابله للانفصال الانفكاكي او لا يكون فان كانت قابله له بطل السوال
المسكك وان لم يكن قابله له وجب ان يكون طبع ذلك النوع غير قابل للانفصال ايضا لمشاركة الكل
للجزء في الحقيقه ووجوب استواء كل ما هو كذا فانه في الاحكام التي تقتضيها تلك الحقيقه واذا لم يكن
طبع النوع قابلا للانفصال وجب ان لا يوجد من ذلك النوع شخصان اذ لو وجد منه شخصان لكان
قد انفصل الى هذا الشخص والى ذلك الشخص والمقدر عدم قبوله للانفصال هذا خلف فظهر ان
تلك الانواع مولفه من الاجزاء المذكوره فهي اما ان لا تكون مولفه اصلا بل هي واحده في نفسها كما هي
عند الحس مع كونها قابله للانفصال فيحصل المطلوب واما ان تكون مولفه من اجزاء كل واحد

الانفصال بالفعل فيحصل المطلوب ايضا **قال** التلويح الثاني في ان الهيولى والصوره لا تخلو احدهما
دون الاخرى ونسبة كل منهما الى صاحبه اعلم ان الهيولى لا تتعرى عن الصوره اعلم ان الهيولى لا تتعرى دون
الصوره لانها حينئذ ان اشير اليها من جميع الجهات فهي ذات ابعاد ثلاثه جرميه وقد فرضت مجرده هذا
محال وان اشير اليها لا من جميع الجهات فهي فيما يشار اليه من جهتها فهي عرض هذا محال وان لم تكن
مشارا اليها فاذا لبست الصوره الجرميه فالضروره تخصصت واشير اليها فاي شيء يعرض لها
ليس اولى من غيره ونسبة جميع متعينات المقادير والاوضاع اليها سواء حتى ان حصلت على
صوره نوع لا يمكن تخصيصها بجميع اجزاء مكان شيء كالهواء صار ما الخلاء على خط مستقيم على
زوايا قائمه متعين لمكانه الاول بحل الحراره او ما اقتضى بسبب اخر اتفاقي والخارج عن هذه الاشياء
لا تخصص له بلا اولويه فلا حصول فتبين امتناع تجرده **اقول** ان هذا الفصل يشتمل على بيان ثلاث مباحث
احدها بيان ان الهيولى لا تتجرد عن الصوره وثانيها بيان ان الصوره لا تتجرد عن الهيولى وثالثها
بيان نسبة كل واحد من الهيولى والصوره الى الاخر اما البحث الاول فقد ذكر في بيانه براهين
وهذا الكلام هو البرهان الاول منها وتقريره ان الهيولى لو ثبتت مجرده عن الصوره لكانت
اما ان يصح الاشاره الحسيه اليها او لا يصح والقسمان باطلان فما وهما مجرده عن الصوره باطل
اما بيان بطلان انها لا يصح الاشاره الحسيه اليها فلانها لو صحت فاما ان يصح من جميع الجهات
او لا من جميع الجهات وكل واحد منهما باطل فصحة الاشاره اليها باطله اما الى من جميع الجهات فلو
صحت لكانت الهيولى مقارنه للصوره وقد فرضت غير مقارنه لها هذا خلف وانما حكمنا بمقارنة
الصورة لها على ذلك التقدير لان كل ما يشار اليه كذلك فله ابعاد ثلاثه جرميه وكل ما هو كذا فهو
مقارن للصوره فيه كل ما يشار اليه من جميع الجهات فهو مقارن للصوره واما ان صحت الاشاره
اليها لا من جميع الجهات وجب ان يكون اما نقطه فقط ان لم تنقسم اصلا او خطا ان انقسمت
في جهه واحده فقط او سطحا ان انقسمت في جهتين فقط فان انقسمت في ثلاث جهات فصاعدا
كانت جسما وكانت مشارا اليها من جميع الجهات وليس الكلام في ذلك بل فيما اشار اليه من
بعضها فتبين انها لو صحت الاشاره اليها من جميع الجهات لكانت اما نقطه او خطا او سطحا فاي
هذه كانت فهي حاله في الجسم لاستحالة وجود كل منها مستقلا كما عرفت ووجوب ان يكون محلها مشارا
اليه ايضا فان كانت الاشاره اليه من بعض الجهات عاد الكلام ولزم الاشاره الى ما يكون مشارا
اليه من جميع الجهات وهو الجسم والى ذلك اشار بقوله وان اشير اليها لا من جميع الجهات فهي فيما
يشار اليه من جهتها فاذا كانت حاله في الجسم لزم المحال من وجهين الواحد منهما ان الجسم غير مفتقر الى
محل يحله وكل ما حل في محل فهو عرض فهذه الملازمات النقطه والخط والسطح عرض فتكون الهيولى

احد هذه الثلثه لكانت عرضا في الجسم والاشى من العرض في الجسم بمقوم له فلو كانت الهيولى احد
هذه الثلثه لما كانت مقومه للجسم هذا خلف وهذا هو تفسير قوله فهو عرض هذا محال
واما الوجه الثاني فلم يذكره في الكتاب وهو ان الهيولى لو كانت نقطه او خطا او سطحا لكانت
حاله في الجسم المركب من الهيولى والصوره وكل ما حل في الجسم المركب منهما فهو مغاير للصوره
فالهيولى التي فرضت مجرده من الصوره مغايره لها هذا خلف واما بيان بطلان ان لا تقبل الاشاره
الحسيه الينا فلانها لو لم تقبل لكانت اذا لبست الصوره الجسميه صح الاشاره اليها فحينئذ
حينئذ فلا تخلو اما ان لا تقترن بها صوره اخرى نوعيه او تقترن فان لم تقترن فاما ان تحصل
الهيولى حينئذ على جميع الاوضاع والمظاهر او لا على شى من الاوضاع والمظاهر او على بعضها
دون البعض والاولان ظاهرا البطلان ولهذا لم يتعرض لهما في الكتاب والثالث يبين بطلانه
بان ما ليس له وضع في نفسه وضع معين ومظهر معين فان نسبه جميع الاوضاع والمظاهر اليه على
السوا فلو حصل على بعض منها دون بعض لكان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال وان اقترن
بها صوره اخرى نوعيه لم يكن تخصيصها بتلك الصوره اولى من غيرها لعدم المخصص اذ لو كان
هناك مخصص فاما ان يكون هو ذات الهيولى وهو محال لتساوي نسبتها من حيث هى الى جميع
الصور او امر اغير ها اما دائم الوجود وهو ايضا ممتنع لان الامور ما هو حادث اما لا استعداد
قابل كما يعرف والمعد يعد بعدم الاستعداد لعدم مقارنة الصوره هذا خلف او غير دائم الوجود
بل امر حادث وهو لا بد وان لا يتعلق بالوضع المقتضى لمقارنة الصوره الجسميه ليكون
متعلقا على الحركات الفلكيه والمعرات السماويه اما بواسطة المتجردات الطبيعيه او لا
بواسطتها كما سيحقق ذلك اذا انتهيت اليه ولا ينتقض ذلك بالمعرات المعسانه فان
النفس لولا تعلقها بالبدن ضربا من التعلق لما كان المعد عليها وسمى كان للهيولى تعلق ما
بجسم من الاجسام فذاك لا يتصور الا بمقارنة الصوره بخلاف النفس التي يتصور فيها ذلك من
جهة التدبير والتحريك والتصرف فاذا يمتنع مقارنة الصوره النوعيه لها عند لبسها للصوره
الجسميه ولو سلمنا ان اقتران الصوره النوعيه بها هلى ذلك المعد بغير ممتنع فعلى تقدير حصول
هذه المقارنه فلما كان ذلك النوع لجزا لا يكون حصول ذلك النوع في بعضها والحالة هذه اولى من
حصوله في بعض آخر منها فيعود المحال في انه اما ان يحصل في كل تلك الاحياز او لا في شى منها او في
بعضها من غير مخصص وهذا خلاف ما اذا اقترنت الصورة النوعيه بها وهي مقارنة لصوره
اخرى غيرها فان المخصص بعض الاحياز حينئذ يجوز هو الصوره المتقدمه ومثال ذلك الهواء
اذا صار ماء فانه يحصل في زمان ذلك لا بد وان يحصل في حيز من احياز المكان الطبيعي للماء وتخصيصه

فلم معارضة الصوره المائيه
بذلك الحيز انما هو لاجل الصوره الهوائيه التي كانت مقارنه لذلك الجسم قبل مقارنة الصوره المائيه
له فبسبب ما بقى لتلك الصوره من الاوضاع وما جرى مجراها فان الماء يتخصص بذلك الحيز المعين لاجل
تخصيصه حيث كان هو الجزء معين فان الصوره المائيه اذا اقترنت به فهناك الحدود بالطبع الى مكان
الماء الطبيعي وتخصص بجزء معين من احياز ذلك المكان لمحاذاته للجزء الذي كان فيه وهو هوا بان الحركه
الطبيعيه انما تكون على خط مستقيم على زوايا قائمه لان الطبيعه للحركه الاطف اقرب الطرق داويها
هو المستقيم وربما تخصص بجزء غير محاذ لجزءه الاول لاسباب اتفاقيه كوقوع حركته في طريق الحراره
تعدلت به عن الحيز المحاذي الى غيره وبهذا اتضح معنى قوله لا الهوا صار ماء انحدر على خط مستقيم
الى زوايا قائمه تحت المكان الاول محل الحراره او ما اقتضى سببا اخر اتفاقي قوله والحاصل عن هذه
الاشيا لا تخصص له فلا اولويه فلا حصول فيستمر امتناع تجرده بدليل بالحاصل ما لا وضع له والحيز
كالهوا المذكور فان حظها هو كذلك يتساوى نسبته الى الاوضاع والاحياز مع انه لا مخصص له
بعضها فلا اولويه لحصوله في البعض دون البعض واذا استحال حصوله الاول يكون مخصصا
ببعض تلك الاوضاع والاحياز وكان ذلك التخصيص ممتنعا وجب ان يكون حصوله ممتنعا لان
مستلزم الممتنع هو بالضروره ممتنع فلو كانت الهيولى مجرده عن الصوره لامتنعت حصولها
عند مقارنتها لكنها حصلت عند المقارنه فامتنع تجردها واعلم ان هذا البرهان انما دل على ان
الهيولى يستحيل ان يكون مجرده عن الصوره ثم تقارنها الصوره ولا يكفي في بيان تجردها عنها مطلقا
وكيف كان فانه لو ادعى مدع جواز تجرد بعض الهيوليات عن الصوره من غير ان يقترن بتلك
الهيولى صوره ابدا بل يكون مجرده ما دامت موجوده لما كان هذا البرهان مبطلا لدعواه لكن
لو اقترن بعض الهيوليات صوره جسمانيه ولم يقترن بعضها مع اشتراك الهيوليات في طبيعة
الهيولويه لاقتضى ذلك ان يكون في الهيولى انقسام وتميز وتكثر مع قطع النظر عن الصوره كما
سننبه عليه ودل على بطلانه فيما ياتي فاذا انضاف ذلك الى البرهان المذكور حصل منه استحاله
تجرد الهيولى عن الصوره مطلقا ولما لم يمكن الجزم بذلك بعد بيان استحاله خلو الجسم عن الصور النوعيه
مع ان هذا ينبني من مهمات المسايل الطبيعيه والالهيه لا جرم تساهل فيه واتسع بيان ذلك التجرد
الى ما عن الصوره وتوابعها قال برهان آخر هو ان يعرض جسم من تجرد هيولاها عن الصوره وتوابعها
مع القيد المذكور قال برهان آخر هوا انا نعرض جسما من تجرد هيولاه عن الصوره وتوابعها ولا
اما ان يكبر دون مقدار الكره دون حيز محال اذ لا يتصور ان يمتزج بما اشترك من الهيولويه ولا
يميز او يتحدا بانفصال وامتزاج وتركيب فيعرض الصورة المعينه والعاد على غير هذا عرفت استحاله
ووجوب بطلان احدهما دون الاخر ليس اولى من العكس وان امكن نعا احدهما للاته فكذلك الاخر
كذا ان بطلت اقسام البقا تعين البطلان اقول هذا البرهان هو الثاني من براهين استحاله تجرد الهيو

انما لم يكن الجزم بذلك بعد البيان المذكور ... بعد البيان بعينه وذكر البيان ... استحاله خلو بعض الهيولى عن الصوره الجسميه كما سيظهر ان شاء الله فيما بعد

... فان قيل انه جعل
الهيولويه

عن الصورة الجسمية وتقريره انه لو جاز ذلك فلو فرضنا تجرد هيولى جسمين عن صورتيهما
وما يتبعهما لكان اما ان يبقيا على تجردهما او لا يبقيا فان بقيا فاما ساكنين او متحركين فان بقيا ساكنين
فاما مع تميز وهو محال لان التقدير عدم الصورة وتوابعها المميزة او لا مع تميز وهو ايضا محال
لاستلزامه التناقض طبيعة الهيولوية واستحالة امتزاج شيئين غير ما استركا فيه وان بقيا متحركين فاما
على وجه اتصال احدهما بالاخرى او امتزاجهما بها او تركبهما معا على نحو اخر من انحاء التركيب واما
على معنى صيرورة الاثنين واحدا لا على احد هذه الوجوه فان كان الاول فالاتصال والامتزاج والتركيب
لا يتصور شيء منها الا بما يتبع الصورة الجسمية فلو فرض اتحادهما باحد هذه المعاني لكانت الصورة
الجسمية فيهما موجودة والتقدير انها منفية هذا خلف وان كان الثاني فقد سبق في الضوابط
المذكورة في اول المطول استحالته لبطلانهما معا على كل التقادير وان لم يبقيا فاما ان يبقى احدهما
دون الاخر او لا يبقى ولا واحد منهما والاول باطل اما اولا فلعدم الاولوية لان التقدير التساوي
وعدم المميز المقتضي للترجيح واما ثانيا فلانه لو امكن بقاء احدهما بعد التجرد لذاته لامكن بقاء الاخر
لذاته لتساويهما فلو فرض مانع من خارج لكان نسبته اليهما سواء لعدم امتياز احدهما عن الاخر
بامر من امور الصورة وتوابعها وذلك يقتضي ايضا ان لا يتخصص احدهما بالعدم دون الاخر فبقي ان لا يبقى
على تقدير تجردهما شيء منهما بل يجب عدمهما معا وذلك هو المطلوب هذا هو المراد من سياق البرهان
وقوله وتوابعها اراد بذلك الشكل والمقدار والوضع والحيز وقبول القسمة فان هذه كلها انما تلحق
بسبب الصورة ولا يتصور بدونها واذا تاملت لم تجد ما افاده هذا البرهان وما قبله واحدا فان
الاول يعين به استحالة تجرد الهيولى عن الصورة الجسمية قبل مقارنتها لها وهذا الثاني يبين
استحالة تجردها عنها بعد ما كانت مقارنة لها ولا مطلقا بل بشرط تجرد هيولى اخرى عن صورتها
في الزمان الذي تجردت هذه فيه ومن هذا نعلم ان هذه البراهين المذكورة لا تفيد امتناع تجرد هيولى
الجسم عن صورته مطلقا الا بامور تنضم اليها ونعرف ان يحصل من انضمامها الى تلك البراهين حد
موجب ليحقق ذلك فافهم قال برهان اخر هو انها ان كانت مجردة لا يتصور تكثرها اذ لا مميز
ان كانت واحدة فعرض حصول صورتين جسميتين فيها فان قام احدهما حيث حل الاخر فاجتمع
ما لا يجتمع وان حل كل حيث حل الاخر فهو جسمان متمايزان ان اتصلتا وانفصلتا فمعها الصورة
وقد فرضت دونها اقول هذا هو البرهان الثالث من براهين امتناع تجرد هيولى الجسم عن صورته
وسياقه واضح الا انه لا يدل على هذا المطلوب الا بقيد وشرط وهو ان يلبس الصورة
بعد التجرد عنها وهو مفيد ما افاده الاول قال ولا يتصور وجود الصورة دون الهيولى فانها ان
لم تكن مشارة اليها فليست بامتداد ذي امتداد ولا وان كان له طرفان فيتميز عن جهتين

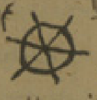
اشارة اليه فليس بصورة وان اشير اليه من جميع الجهات فهي جسم او في مادة وقد فرضت كذلك هذا
محال او تقول كل ما استغنى عن المحل بين جهة الاستغناء فلا يتصور عليه الحلول المبطل للاستغناء
واستقلال القيام بنفسه فلو كانت الصورة بنفسها لما حلت اصلا والتالي باطل فان كل صورة مما
حل فيه عن جسم عليها الحلول اذ لو امتنع فهي غير الصورة الهيولوية التي كلامنا فيها فيكون المقدار
باطلا والقسمة لما امكنت على نوع من الجسم امكنت على جنس الجسم الا لمانع فيثبت الهيولى في الكل
اقول لما تكلم في استحالة تجرد الهيولى عن الصورة شرع في البحث الثاني وهو بيان استحالة تجرد الصورة
عن الهيولى وبين ذلك بطريق يلبسه احدهما لو تجردت الصورة عن الهيولى فاما ان لا تكون مشارا اليها
حسيا اي لا يصح ان يشار اليها الاشارة الحسية او يصح والقسمان باطلان فتجردها عن الهيولى باطل
اما الاول فلانها لو لم يصح الاشارة الحسية اليها لما كانت امتدادا والتالي باطل فالمقدم مثله اما
بيان بطلان التالي فظاهر واما بيان الشرطية فلان كل امتداد له طرفان يتميز عنه جهتين وكل
ما يصح الاشارة اليه كل امتداد يصح الاشارة اليه ويلزمه من باب عكس النقيض كلما لا يصح الاشارة
اليه فليس بامتداد فيصدق الشرطية المذكورة واما الثاني وهو ان يصح الاشارة الحسية اليها
فان كان من جميع الجهات فهي اما جوهر او عرض فان كان جوهرا فهي جسم اذ لا نعني بالجسم الا الجوهر الذي
هو بهذه الصفة فاذا كان جسما وكل جسم مركب من الهيولى والصورة كما سبق فيتضمن الهيولى
مع الصورة على تقدير نفيها وهو محال وان كانت عرضا فهي جسم تقليد بعض لعرضيته الى محل يقوم
به كما عرفت وذلك المحل هو المادة التي هي المعنى المعبر عنه بالهيولى على وجه الترادف ويعود المحال
وبهذا تفسير قوله وان اشير اليه من جميع الجهات فهي جسم او في مادة وقد فرضت لا كذلك هذا محال
وان كانت الاشارة اليها لا من جميع الجهات بل من بعضها لزم ان يكون اما نقطة او خطا او سطحا
على التقرير السابق وقد علمت ان كل واحد من هذه لا بد وان يكون حالا في الجسم فيلزم ثبوت ما فرض
انتفاؤه وهو الهيولى هذا خلف وهذا القسم لوضوح بطلانه مما سبق لم يتعرض له في الكتاب الطريق
الثاني لو استغنت الصورة عن الهيولى لما حلت فيها لكنها حلت فيها فلا تستغني عنها اما الشرطية
فبيانها ان كل ما استغنى عن المحل فانه لذاته وحقيقته يقتضي الاستغناء وكل ما هو لذاته وحقيقته
مستغن عن المحل فلا يتصور عليه الحلول في المحل ينتج كل ما يستغني عن المحل فلا يتصور حلوله فيه
اما الصغرى فبينة واما الكبرى فلان كل ما حل في المحل فهو مفتقر اليه ولا شيء من المفتقر اليه مستغني
عنه فلا شيء مما حل في المحل مستغني عن المحل وينعكس لا شيء مما يستغني عن المحل حال فيه ويلزمه كما
عرفت كل ما يستغني عن المحل فلا يحل فيه واما بطلان التالي فبينه بقوله فان كل صورة مما تحل فيه عن جسم
عليها الحلول اذ لو امتنع عليها فهي غير الصورة والهيولى التي كلامنا فيها فان قيل انه جعل
الهيولوية

مالى السوطر قوله لما حلت اصلا فكان يجب ان يبطلا بانها حلت لا بانها لا يمتنع حلولها فان ما لا
يمتنع حلوله جاز ان لا يحل دائما لما علمت ان الدوام لا ينافي الامكان فلا يلزم عدم امكان الحلول مكذبا
لدوام عدم الحلول قلت والجواب انه يكون مكذبا لو لا امكان الحلول اذا كان ذلك الدوام موصوفا بالوجوب
لا بالامكان الخاص وهو الذي اراد المصنف وعليه يبطل الدليل فلا قدح الطريق الثالث هو قوله و
القسمة لما امكنت على نوع من الجسم امكنت على جنس الجسم الا المانع فثبتت الهيولى في الكل وتفسيره
انه قد ثبت ان بعض انواع الجسم كالماء والهواء قابل للقسمة فيكون تلك القسمة ممكنة لذلك النوع
وقد علم ان كل ما امكن على النوع امكن على الجنس ليصدق كل ما لم يمتنع على الجنس لم يمتنع على النوع و
الا فبعض ما لم يمتنع على الجنس يمتنع على النوع فبعض ما يمتنع على النوع لا يمكن على الجنس وهو ظاهر
البطلان والمراد بالقسمة هاهنا الانفكاكية وبالامكان الامكان العام وبالجسم من حيث هو جسم صح
والصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية فاذا ثبت بالامكان العام قبولها للانقسام الانفكاكية
محل قابل للقسمة الانفكاكية فله هيولى بالضرورة وقد ثبت شأنه في اثبات تركب الجسم من الهيولى
والصورة وقد قيل في مختلطات الشكل الاول ان الصغرى الممكنة مع الكبرى الضرورية تنتج نتيجة ضرورية
فالضرورة الصورة الجسمية من حيث هي هي لها هيولى هي حالة فيها وما حكم به على الشيء من حيث هو
هو يجب ان يكون ثابتا في كل فرد من افراده وذلك يدل على ثبوت الهيولى لكل صورة جسمية واما
المانع عن القسمة الانفكاكية فقد عرفت اقسامه فيما مر قال فصل وليس كل واحد من الهيو[لى]
والصورة علة للاخر والا لدار وقد عرفت استحالة ذلك ولا آلة ولا واسطة فيلزم التقدم الدوري
الممتنع ولا احدهما علة للاخر ولا واسطة فيتقدم على الاخر فالمتقدم يستغني في وجوده عن
المتأخر اذ العلة والواسطة يستحيل ان تكون مؤثرة والمعلول وان لزم العلة كان لنا ان ننظر الى العلة
وحدها حاصلا دون ملاحظة المعلول ولا لذلك احدهما فلا علة ولا واسطة اصلا ولا تعدم للصورة فيحصل
امتداد الشيء او لا يلزم تعذر وجود ما يكون منطبعا بنفسه فيه وهذا محال ومن اثبت تعدم الصورة بنا
على استحالة المعية بالشأن المذكور سها لانك تعرف ان المعية اذا كان هو الشأن يجوز ان يتعين كل واحد
منهما مع الاخر كما سبق اقول شرع في البحث الثالث وهو بيان نسبة كل واحد من الهيولى والصو[رة]
الى الاخر وتقريره انه لا شك ان بينهما علاقة ما والا لجاز انفكاك احدهما عن الاخر فلا يخلوا اما ان يحتاج
احدهما تقدم على الاخر بعلية ما او لا يكون فان كان فاما ان يكون تقدم الاخر عليه لذلك او لا فان
كان تقدم فهو الدور المحال وان لم يتقدم فالمتقدم العلة ابدا وان يلحظ العقل مستغنيا عن المتأخر
المعلول متشخصا دونه والا لم يكن مؤثرا فيه اذ المؤثر انما يؤثر بوجوده وتشخصه فتقدمه على
اثره تقدما بالذات وربما كان ايضا بالزمان في العلل الناقصة فهذا التقدم حاصل سواء كان المعلول

لا زمانا للعلة في الزمان او غير لازم وهكذا لو كان احدهما آلة او واسطة في تأثير شيء ما في الاخر والفرق
بين الآلة والواسطة هو العموم والخصوص فان الواسطة اعم لان كل آلة واسطة من غير عكس كالوسائط
التي هي علل قريبة معطية للوجود فانها ليست بآلات اذ الآلة لا يكون فاعلا بل واسطة بين
الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه فيتناول الاخص الذي هو الآلة ثم الاعم الذي هو مطلق
الوسائط ولو منع كونها واسطة لا يستغني بذلك عن ذكر الآلة لدخولها فيها وانما خصصها
بالذكر لان فيه زيادة تنبيه وموافقة لمن تقدم ولو اقتصر على ذكر العلية كما فعل في غير هذا الكتاب
لكفى اذ الواسطة ايضا كيف كانت هي علة ما وحينئذ قد يقرر هذا مع انك قد عرفت انه لا يجوز
ان يلحظ العقل تشخص الهيولى بدون الصورة ولا الصورة بدون الهيولى فلا يجوز ان يكون
احدهما علة او واسطة او آلة للاخر وذلك هو المراد بقوله فلا علة ولا واسطة ولا آلة بذكر
الآلة في النتيجة كما ذكرها في الدعوى لما ذكرته من ان الواسطة اعم منها ونفي الاعم يدل على نفي
الاخص فان قلت فاذا كان الامر كذلك فلم ذكرها هناك قلت قد عرفت انه لا فائدة في ذلك الا التنبيه
عليها والاقتداء بمن تقدم من الافاضل في ايرادها واعلم انه لو لا الواسطة لو او العطف بل لنفي
التعقيب اشعارا بان الواسطة علة ايضا كما علمت وقوله ولا تعدم للصورة فيحصل
امتداد للشيء او لا يلزم تعذر وجود ما يكون منطبعا بنفسه فيه وهذا محال بيان ان الصورة الجسمية
لو كانت علة للهيولى مع انها في نفسها هي الاتصال الامتدادي لكان لا يخلوا اما ان يتصورها
العقل قائمة بذاتها غير حاصلة لشيء او لا يمكن ان يتصورها كذلك فان لم يمكن فلا يكون علة للهيولى
التي هي محلها لان كل ما يكون علة لشيء فلنا ان ننظره حاصلا دون المعلول وكل ما ليس لنا ان ننظره كذلك
فليس بعلة وان تصورها العقل كذلك فهو ظاهر البطلان لان الامتداد لا يتصوره العقل الا ممتدا
وعلى تقدير ان يتصوره لا الممتد فلو كان علة لهيولاه لكان العقل يلحظه اولا ثم قطع النظر عن
حامله ثم يكون ذلك الامتداد متعينا وجود الحامل الذي ينطبع ذلك الامتداد بنفسه فيه وذلك بينا
محال اما اولا فلانه ما يستغني ماهيته عن المحل بدليل ملاحظة العقل له دونه فلا يحتاج فيه الى المحل واما ثانيا
فلان الحال يفتقر في ماهيته الى المحل فلو كان المحل معلولا له لكان كل واحد منهما مفتقرا في ماهيته الى
الاخر وهو دور وقوله ومن اثبت تعدم الصورة بناء على استحالة المعية بالشأن المذكور سها اشارة الى
الشأن الذي ذكره في الضابط الاخير الذي ختم به المنطق وقوله لانك تعرف ان المعية اذا كان هو الشأن يجوز
ان يعم كل واحد منهما مع الاخر كما سبق اشارة الى ما ذكره في الضابط المذكور ويمثل عليه بالمتضايفين
اللذين يعلم كل واحد منهما مع الاخرى ضرورة قال التلويح الثالث في ماهية الامتدادات اعلم ان كل امتداد
موجود فكيف كان يجب فيه النهاية وبرهانه انه لو كان امتداد غير متناه لامكن غير المتناهي محصورا بين

/

حاصرين وتعرض الثاني بين الصحة بالملزم باطل وجه الملزوم انه ان صح البعد الغير المتناهي
لامكن ساقا مثلث خرجا من مبدا واحد ذاهبان الى غير النهاية ومعلوم ان الساقين كلما كانا
اكثر كان امكان الانفراج اكثر فيزداد امكان الانفراج بزيادة الساقين ومعلوم ان الساقين
اذا كانا غير متناهيين ذاهبين على نسق الانفراج كان البعد بين الساقين غير متناه لعدم
نهاية الانفراج الصحيح الوقوع لصحة عدم نهاية الضلعين فيحصل الغير المتناهي من البعد بين
الحاصرين وهما الساقان هذا محال واعلم انه اذا سلبت النهايات عن امتداد العالم كان مثل
هذين الساقين وانفتاح الانفراج البرهان الثاني هو انه ان صح خط غير متناه لكان
لنا ان نقطع في الوهم قدرا متناهيا من بين اي نقطتين اتفقتا ونوصل بينهما حتى لا نتوهم ثلمة
فيه بانحداره هكذا ونسميه ج وناخذ مع العدد المحذوف خطا ونسميه ب فان ذهب كل
من ج و ب مع الاخر بلا تفاوت فلنساوٍ بالمتفاوت هذا محال وان وقف ج وذهب ب
تناهى بالنسبة الى ب و ب زاد عليه بالمتناهي الذي حذف عن ج وما زاد على المتناهي بمتناه
متناهٍ برهان اخر هو انه ان صح اللانهاية في الاجسام كان لنا فرض دائرة خرج عن مركزها
خط غير متناه مقاطعا لخط اخر غير متناه والخارج عن المركز ملازم المركز فاذا تحركت الدائرة
تحرك الخط الخارج عنها عن المقاطع الى المسامتة فاذا عادت عاد الى مسامتته الخط الى
مقاطعته فاذا سامت فيه المقاطعة الخارج عن الدائرة ما سيقاطعه لا بد من اول نقطة
للمسامتة وكذلك بعد المقاطعة لا بد من اخر نقطة وغير المتناهي له قبل كل نقطة اخرى واذا كل
بعد كل نقطة فلا يتصور تمام حركة دورية ويتيقن وجودها فبطل اللانهاية برهان عرشي هو
ان الاجسام والابعاد لو كانت غير متناهية لكانت فيها حيثيات غير متناهية ونقط
غير متناهية بحيث في غير المتناهي بينه وبين كل واحد من الحيثيات الاخرى اما ان تتناهى
او لا تتناهى فان تناهى ما بين كل واحد من الحيثيات اي واحد كان مع اي واحد فليس فيه عدد ان
من الحيثيات المستغرقة لعدم النهاية ويثبت او بعدت اشتمل على اجزائها او ما اشتمل
الا وبينهما متناه فالكل متناه وان كان بين جملته وحيثية لا تتناهى لخص عدم النهاية بين
الطرفين الحاصرين هذا محال اقول قوله اعلم بان كل امتداد موجود ويكتب كان بحيث فيه النهاية
يحتمل ان يكون مراده بكيف كان انه سواء كان موجودا في الخارج او في الذهن فان نهايته واجبة
لان البراهين التي يذكرها كما انها تدل على استحالة امتداد غير متناه في الخارج فهي تدل على استحالته
في الذهن لان الامتداد المخصوص لا يتصور الا في الذهن الا له حيثيات كما ستعلم فاذا وجب نهايته و
نهاية ما يحل فيها فان قيل لو كان الامر كذا لما امكن تصور الامتداد الغير المتناهي فكان يمتنع

الحكم بامتناع وجوده قلت الذي يمتنع تصوره غير متناه هو الامتداد المتشخص اذ هو
الذي يتشعر في تصوره الى الحيثيات انه اما الامتداد من حيث هو امتداد فلا يفتقر اليها فيجوز
تصوره غير متناه بمعنى اضافة الذهن مفهوم اللانهاية من حيث هو هذا المفهوم الى مفهوم
الامتداد وتصور صاحب تصور الاضافة المذكورة ومن هذا يعلم ان النقطة كيف يمكن تصورها
من حيث هي نقطة وكيف لا يمكن ذلك وكذا الخط والسطح هذا احتمال ويحتمل ان يريد بالموجود
ما هو مخصوص بالخارج وبكيف كان انه سواء كان امتدادا في جهة واحدة كالخط او في جهتين
كالسطح او في ثلث جهات كالخلاء ان لم يكن في مادة او كالملاء ان كان فيها وهذا الاحتمال الثاني
هو الانسب بمقصوده لا بالخرة في الاكثر يتبع مقاصد الرئيس ابن سينا في كلامه لا سيما فيما صرح
في كتاب الاشارات وهو يقول فيها حيث ان يكون بحيث عندك انه لا امتداد في ملاء او خلاء
ان جاز وجوده الى غير النهاية فكان صاحب الكتاب عبر عن ذلك بلفظ كان يحتمل اللفظ مثلا
زيادة معنى وتقريره للبرهان الاول واضح وقوله واعلم انه اذا سلب النهايات عن امتداد
العالم كان مثل هذين الساقين وانفتاح الانفراج اراد به جواب سؤال يوجه على ذلك البرهان
وهو ان المحال لم يلزم من مجرد فرض لا تناهي الامتدادات بل من ذلك مع فرض الساقين على الوجه
المذكور فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة عدم تناهي الامتدادات لاحتمال ان يكون
المحال انما نشأ من فرض وقوع مثل هذين الساقين المفروضين على ذلك الوجه وما ذكره يدفع هذا
السؤال لان كذب المجموع انما يكون لكذب احد اجزائه فاذا لزم المحال من هذا المجموع وجب
ان يكون كاذبا فان كان كذبه لكذب سلب تناهي الامتدادات فهو المطلوب وان كان لكذب وجود
مثل الساقين المذكورين فليس الامر كذا لانه على تقدير سلب النهاية عن امتداد العالم واقع
في نفس الامر وقد بين ذلك في تعرضه بمثال لطيف وهو ان يتوهم جسم ذو استدارة كالترس
بستة اقسام مثلا هكذا  ثم تخرج الخطوط القاسمة له من جوانبه الى غير النهاية فيقسم
سعة العالم لا محالة الى ستة اقسام فاما ان يكون ما بين كل خطين منها متناه او غير
متناه فان كان متناهيا فمجموع الستة متناه وان كان غير متناه كان ما لا يتناهى محصورا بين
حاصرين وبرهان الساقين قد جرت عادتهم بتقريره على وجه تفصيلي وهو ان نفرض بين الساقين
ابعادا متزايدة بقدر واحد من الزيادات مثلا اذا كان الاول ذراعا كان الثاني ذراعا والثالث بقدر
اذرع وهلم جرا والفائدة من اشتراط كون الزيادات بقدر واحد لئلا يزيد الثاني على الاول او الثالث
عليه بذراع ونصف والرابع بذراع ونصف وربع والا لزم كل زيادة اقل من الزيادة التي قبلها فلا
يلزم من لا نهاية الزيادات انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين لحصول الجسم المتناهي الانقسام الى ما لا

يتناهى ويكون كل زيادة موجودة مع المزيد عليه في بعد واحد ونفرض هذه الابعاد بين الامتدادين
الى ما لا نهاية له فاما ان يوجد فيهما بعد يشتمل على جميع الزيادات او لا يوجد لا جائز ان لا يوجد
والا لكان فيهما بعد لا يوجد ما فوقه من الزيادات في آخر ولا بعد بخلاف ذلك ومع التسليم فان البعد
المذكور لا يخلو اما ان يكون الآخر الابعاد ومتى كان آخرها كان الامتدادان متناهيين وهو المطلوب
وان وجد بعد يشتمل على جميع الزيادات وجب ان لا يكون فوقه بعد آخر والا لكان مشتملا على
ما فوقه من الزيادة فلا يكون هو مشتملا على كل الزيادات وقد فرض كذلك هذا خلف واذا لم يكن فوقه
بعد آخر فهو آخر الابعاد ويلزم حصول ما اردنا بيانه من تناهي الامتدادات على تقدير وقد كل تناهيهما
وعندي ان الوجه الذي ذكره صاحب الكتاب مع كونه اجمالا فهو اوضح واظهر من هذا التفصيل
اما البرهان الثاني على تناهي الابعاد فتقريره ان نفرض خطا غير متناه ولتكن ذلك خط آ د غير متناه
من جهة د هكذا ا ———— د ثم نقطع منه في الذهن مقدار ذراع من جهة آ ونسمي الباقية ج د ونسمي
له نسميه ب فيحصل في الذهن خطان احدهما زائد على الآخر بذراع ومع ذلك غير متناهيين
فاذا فاطبقنا الذراع الاول من خط ب الزائد بالذراع الاول من خط ج د الناقص والثاني بالثاني
والثالث بالثالث وهلم جرا فاما ان يوجد في نفس الامر في مقابلة كل ذراع من ب ذراع من ج د فيلزم
ان يكون ب مساويا لـ ج د وفرضناه ازيد منه بذراع هذا خلف او يوجد في ب ذراع لا يوجد في ج د ما
يقابله بالتفاوت اما من جهة آ وهو محال لما ذكر انا انا طبقنا الاول من هذا بالاول من ذاك وكذا
الثاني بالثاني على هذا النسق فلا يظهر التفاوت الا في جهة د ولا يتصور ذلك الا ان يكون الانتهاء
الى ذراع في ب ليس في ج د ما يقابله فينتهي ج د من جهة د ويلزم من ذلك انتهاء ب ايضا لان ذلك
ما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه فالخطان متناهيان على تقدير كونهما غير متناهيين هذا خلف
فان فرض الخط المذكور غير متناه من الجهتين فجاز لنا ان نقسمه حتى يحصل خطان كل واحد منهما
غير متناه من احد جهتيه فقط ونعود في كل منهما الكلام المذكور وقد يمكننا ان نقطع في الوهم قدرا اسما هنا
من بين اي خطين اتفقنا نوصل بينهما في الذهن حتى لا يبقى في الخط بلا نهاية ثم ناخذه في الذهن تارة مع القدر
المحذوف وتارة بدونه فيصير كانه خطان احدهما زائد وهو ب والآخر ناقص وهو ج د فاما ان
يكون احدهما بحيث لو اطبق على الآخر استغرقه او لا يستغرقه فان استغرقه ساوى الزائد الناقص
وهو محال وان لم يستغرقه بل وجد في ب ما ليس في ج د لزم انقطاع ج د واستمرار ب في جهة تناهي
ج د ويزيد ب عليه بالقدر المحذوف الذي هو متناه ايضا ومجموع المقدارين المتناهيين يجب ان يكون متناهيا
ب يلزم تناهيه وهو خلاف الفرض واعلم ان هذه وان كانت [illegible] نفسه في مسه للامور العينية
لان الوهم يتصرف على حكم طاعة العقل في المفروض بالنسبة هذه المثابة والفرق بين الفرض بديهي وفي الكتاب
فيها

اما تقرير البرهان على هذا الوجه دون الاول لانه يمشي فيما يعرض عدم تناهيه في جهة واحدة وفيما
يعرض عدم تناهيه في الجهتين معا ولا كذلك ما قبله فانه يختص بالخط الذي لا يتناهى من جهة واحدة
فقط وفي عبارة الكتاب نظر وهو على وجه لا يحتاج فيه الى كل هذه الفروض وهو انا في حكم العالم لا محالة وما
على جميعها من الابعاد ان بعدهما على جهة واحدة لو كانت تلك الابعاد غير متناهية في كل جهة من تلك
الجهات ففي الابعاد على تقدير عدم تناهيها فيما زاده ونقصان بالامتداد الاعلى منا اما ان يكون مساويا
للامتداد الاسفل او احدهما ازيد فان تساويا او نسبا بمقدار ذراع فقط ليحصل التفاوت به بين الاعلى و
الاسفل ثم قدرنا الاعلى كانه مطابق للاسفل وبالعكس ونعود البحث المذكور من لزوم مساواة المساوي او
تناهيهما الابعاد وكلاهما باطل واما البرهان الثالث على هذا المطلوب فنقول ان صح لا نهاية في الاجسام كان
لنا ان نفرض دائرة خرج عن مركزها خط غير متناه مقاطعا لخط آخر غير متناه والخارج عن المركز ملازم المركز
فهو على هذا المثال  ولكن الخارج من المركز خط آ ب غير متناه من جهة ب
والخط الآخر الذي يقاطعه هو خط ج د غير متناه من الجانبين ونقول فاذا تحركت الدائرة يتحرك الخط الملازم
منتهيا عن المقاطع الى المسامته ومعناه اما المامن خط آ ب ملازما لمركز الدائرة فاذا تحركت نصف الدورة
فلا بد وان يصير خط آ ب بعد ان كان مقاطعا مسامتا على هذه الصورة  قوله واذا عادت
عاد الى مسامته الخط ثم الى مقاطعته فمعناه ظاهر وانما اعتبار فرض العود لا فرض تمام الدورة مع ان الغرض
يحصل على التقديرين بل لو ان تمام الدورة يقتضي المسامتة من جانب د اولا ثم المقاطعة بعد ذلك بالثاني لا ان
يعرض العود ثم البرهان على تقدير كون خط ج د لا يتناهى من الجهتين وكونه لا يتناهى من جهة واحدة واما
فرض تمام الدورة فلازم الا اذا كان خط ج د غير متناه من الجانبين قوله واذا سامت فللمقاطعة
الخارج عن الدائرة ما يسبق قاطعه لا بد من اول نقطة للمسامته وكذلك بعد المقاطعة لا بد من آخر نقطة معناه
انه قد ظهر مما مضى ان المسامتة امر حادث بعد ان لم يكن وكل حادث كذا فله اول ومعلوم ان ذلك لا يتصور الا على
بنقطة مفروضة من خط ج د وظهر ايضا ان المقاطعة اذا انتهت وحدثت المسامتة فلا بد من آخر نقطة في
الخط المذكور ينتهي التقاطع عندها وقوله وغير المتناهي له قبل كل نقطة اخرى وكذلك بعد كل نقطة فلا يتصور
تمام حركة دورته وبين وجودها فسلط اللانهاية بل لا بد من كل نقطة في خط ج د يعرض ابتداء او انقطاع المسامتة
فان المسامتة مع الذي فوقها قبلها لان لنا ان نصل بين كل نقطتين خطا مستقيما فلا يكون ما فرضناه اول نقطة مسا
خط آ ب لخط ج د هو اول نقطة مسامتته وكذلك ما يفرض انه آخر نقطة وقع عليها تقاطع الخطين المذكورين
ليس اخر نقطة التقاطع بل بعدها نقطة اخرى يتقاطع الخطان عليها ايضا اذ لا يتصور في الخط المذكور
تحصل احدهما من الآخر ينتهي التقاطع عندها نقطة وهذا كله مبني على تمام الحركة مع وجود الخط على الوجه المذكور
فلو جاز لا نهاية الابعاد لامتنعت حركة دورية والتالي باطل فالمقدم مثله ويعلم اختصار هذا البرهان بان يقال

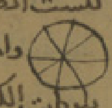
لو جاز انتهاء الابعاد مع تمام الحركة المستديرة لتحصل خط اب من خط ج د والتالي ظاهر البطلان فكذا
المقدم واعلم ان اللازم من هذا البرهان هو استحالة وجود الابعاد الغير المتناهية مع وجود الحركة المستديرة
في جسم مستدير خرج من مركزه خط غير متناه مقاطعا للبعد الغير المتناهي المفروض ولا يلزم منه ان وجود
الابعاد الغير المتناهية ممتنع فان اريد من هذا الغرض بطلان اللهم الا ان يضم اليه امر حدسي يحصل منه ذلك
البرهان المذكور هذا المطلوب واما البرهان الرابع فيحتاج الى الحدس وقوله فان ما فيه ما بين كل
واحد واحد من الجملتين اي واحد كان مع اي واحد فليس فيه عددان من الحساب المستغرقة
لعدم النهاية فقد يتوهم من هذا انه حكم على الكل بما حكم به على كل واحد كما يقال ان كل واحد واحد
منه يكون الكل متناهيا وهو غير لازم وليس كذا فانا لو قطعنا ان كان ما بين كل جملتين وحينئذ
دون الفرسخ فالكل دون الفرسخ لما كان ذلك لازما واما اذا قلنا ما بين اي واحد كان من الجملة
واي واحد كان منها هو دون الفرسخ فالكل دون الفرسخ كان ذلك لازما بالضرورة فكذا ما نحن فيه
قال التلويح الرابع في صورة اخرى واشارة الى حال المقدار والشكل اعلم ان الهيولى
لا يكفي في وجودها مجرد الصورة الجرمية اذ الجرم مطلقا فانه لو حصل مطلقا لكان اما ان يقبل
الانفصال والتشكل وتركهما بسهولة او بعسر او لا يقبلهما اصلا وعلى اي حالة كان من هذه الثلثة
على الاطلاق يكون قد اقتضاها لذاته فيجب له فلا يتصور على غيره ومن الاجسام ما لا
يقبل الانفصال كما ستقف في السماويات ومنها ما يقبل بسهولة او بعسر وليس ولا
واحد بواجب لنفس الجرمية فلا يمكن لها كون قبل التخصص فالمخصصات الاول كصورة
الفلكية والمائية والهوائية مقومات لوجودها بحسب اذ لم يكن الصورة مقومة لحقيقة
المادة اقول ان الجسم المائي والارضي والسماوي وغير ذلك من الاجسام هي انواع تحت مطلق
الجسم ومن المعلوم ان الجسم لا يتنوع الا بانضمام امر اليه يتنوع به ويسمى ذلك المنضم صورة نوعية
لان بها يصير الجسم نوعا مخصوصا وهذه الصورة غير الصورة الجسمية التي هي الاتصال
الامتدادي فقوله في صورة اخرى يشير بها الى هذه الصورة النوعية المغايرة للصورة
الجسمية ومقصوده ههنا ان يبين ان لكل جسم صورة نوعية وانه لا يمكن وجود جسم مطلق
لا يكون له الصورة المذكورة منضمة اليه ومقومة لوجود هيولاه فقوله اعلم ان الهيولى
لا يكفي في وجودها مجرد الصورة الجرمية يشير بذلك الى الدعوى المذكور وقوله اذ الجرم مطلقا
بيان لانه لو لم يصدق هذه الدعوى لجاز وجود جسم غير متنوع وهو المراد بالجرم المطلق
لكن التالي باطل فالمقدم مثله وصدق هذه الشرطية بين بذاته لا يفتقر الى بيان وقوله فانه لو حصل
مطلقا لكان اما ان يقبل الانفصال والتشكل وتركهما بسهولة او بعسر او لا يقبلهما اصلا يعني

انه لو صدق التالي ووجد جسم مطلق لكان لا يخلو اما ان يكون مستعدا لقبول الانفصال
والتشكل او لا يكون مستعدا لقبول ذلك فان كان مستعدا فذلك الاستعداد اما ان يكون
استعدادا لقبول ذلك وتركه بعسر او لا بعسر بل بسهولة فالاقسام ثلثة الجسم الذي ليس
له استعداد قبول الانفصال والتشكل اصلا كالمحدد على ما سيعلم والجسم الذي له استعداد
ذلك بعسر كالارض والجسم الذي له استعداد ذلك بسهولة كالماء والهواء فلو وجد جسم مطلق
لكان على احد هذه الاقسام الثلثة وقوله وعلى اي حالة كان من هذه الثلثة على الاطلاق
يكون قد اقتضاها لذاته هو كبرى قياس هكذا كل جسم مطلق فهو مع الاطلاق على احد هذه
الاقسام الثلثة وكلما كان مع الاطلاق على احد هذه الاقسام الثلثة فانه يقتضي ذلك القسم
لذاته وطبيعته فكل جسم مطلق يقتضي احد هذه الاقسام لذاته وطبيعته وصاحب الكتاب
لم يبين صدق الكبرى في التلويحات وبينه في غيرها وبيانه انه لو لم يقتضيه لذاته لكان اما ان
لا يكون له مقتض اصلا او يكون يقتضيه امر غير ذاته فالاول باطل لما ستعلمه من ان كل ممكن
لا بد له من مرجح والثاني على قسمين لان ذلك الامر المغاير لذات الجسم اما ان يكون مقارنا له
او لا يكون فان كان مقارنا له فهو الصورة النوعية وهو المطلوب وان لم يكن مقارنا له يكون
الامر الخارجي مفيدا لذات الجسم بعين الاستعداد او عدمه من غير افادة امر يحصل ذلك وهو بين
البطلان وقوله فيجب له فلا يتصور على غيره معناه ان الجسم لو اقتضى احد هذه الثلثة
لذاته لوجب له وكلما وجب له واحد منها امتنع ان يكون على احد القسمين الباقيين بل لو اقتضى
الجسم احدها لامتنع عليه ما يغاير ذلك الواحد منها قوله ومن الاجسام ما لا يقبل الانفصال
كما ستعرف في السماويات ومنها ما يقبل بسهولة او بعسر فليس ولا واحد منها بواجب لنفس
الجرمية يشير بذلك الى هذه النتيجة لابطال مقدمها وبين ذلك بانه لو امتنع احد هذه الاقسام
لما حصل الجسم ما من الاجسام لكن كل واحد من هذه الاقسام حاصل لبعض الاجسام فليس
ولا واحد منها بممتنع على الجسم فاذا لم يمتنع بعضها عليه لم يجز ان يجب بعضها عليه لنفس
جرميته وهو المقدم الذي قصد ابطاله قوله فلا يمكن لها كون قبل التخصص ههنا هو المصرح
بالنتيجة معناه ان الهيولى يمتنع ان يكون لها كون اي وجود قبل صيرورتها متخصصة بصورة
نوعية تقتضي احد هذه الاقسام الثلثة قوله فالمخصصات الاول كصورة المائية والهوائية
الفلكية وصور
مقومات لوجودها بحسب اذ لم يكن الصورة مقومة لحقيقة المادة انما سماها اول لان
الاستعداد المذكور وعدمه مخصص ايضا الا ان المخصص بالذات الاستعداد وعدمه هو
لا محالة قبل المخصص بها وانما كانت هذه الصور مقومات لوجود الهيولى لان الهيولى

لا بد ان الى الوجود الا معارنه لها وانما لم يكن مقومة لجميع المادة لانها لو كانت مقومة لها
لما تعقلت دونها ومراده بالمادة ههنا ما يعم الهيولى الاولى والجسم المطلق الذي يدخل تحت
انواع الاجسام فان الصورة النوعية غير مقومة لماهية واحد منهما وان كانت مقومة
لماهية النوع بخلاف الصورة الجسمية فانها مقومة لماهية الجسم المطلق والمنوع قال
ونعلم ان الجسم بحسب هذه النهايات فلا بد له من مقدار وشكل وهذان لا تقتضيهما نفس الجرمية
ولا احد جزئيها والا لتشابهت الاجسام في الاشكال وتساوت في المقادير لتساويها في الجرمية
وجزئيها فلا بد من فاعل خارج اقول مقصوده ان بين افتقار الجسم في تخصصه ووجوده الى
فاعل خارجي وتقرير ما ذكره في بيان ذلك ههنا ان كل جسم فهو متناه وكل متناه فله مقدار وشكل
فالجسم له مقدار وشكل ولا يخلو المقتضي لذلك من احد اقسام ثلثة اما ان يكون هو الجسم او امرا
داخلا فيه او امرا خارجا عنه والاولان باطلان بخلاف الثالث وانما قلنا انهما باطلان لان الاستواء
في العلة تقتضي الاستواء في المعلول فلو كان المقتضي للسطح والمقدار الجسم او ما هو داخل فيه
اعني الهيولى والصورة اللذين هما جزآه للزم استواء الاجسام باسرها في المقادير والاشكال
لتساويها في الجسمية وجزئيها هذا خلف قال والاتصال ... لا يعقل بنفسه المقدار
والشكل والا لكان بنفسه قابلا للوصل والفصل وقد ابطلناه ولا المادة وحدها اذ لا تصور
تنها دون اذا العامل لا كالفلك مثلا فانه لو كان لنفس الجرمية تقتضي شكله ومقداره
لكان لجزئه ما للكل ولم يصغر الكل ولكن كان لمادة فاعل اعطى للكل مقدارا وشكلا فلزم
من ذلك ان لا يكون للجزء ما للكل اقول هذا برهان ثان لاحتياج الجسم في وجوده الى فاعل خارج
عنه وحاصله ان فاعل مقدار الجسم وشكله ليس هو الصورة الجسمية التي هي الامتداد وحدها
ولا المادة وحدها وبان هذا من المقدمتين واضح من الفاظ الكتاب بل مجموعهما ولا يكفي ذلك المجموع
في اقتضاء ذلك السطح والمقدار والا لتساوى الجزء والكل في المقدار والسطح لتساويهما في الجسمية
والتالي ظاهر البطلان وكذا المقدم فاذا لم يكن الجسم كافيا في اقتضائهما فلا بد وان يكون
المقتضي لهما امرا خارجا واذا لم يوجد الجسم الا وهو متخصص بهما والحصل ذلك التخصص
الا بالامر الخارج فالجسم لا يوجد الا بالامر الخارج وهو المطلوب قال ويعلم ايضا
من توقف المقدار والسطح على المادة ان لا علية وواسطة وتقدم للصورة على المادة
فان الامتداد المتناهي ما لم يعرض شكله ونهايته لم يتشخص هويته ولم يستطع عند ما ليس
منه فلا يقتضي شيئا اقول قد كان تبين منه بان ان الصورة ليست بعلة للهيولى ولا
واسطة وانها لا يعلم بوجودها عليها كيف كان لحيث بين ههنا ان المقدار والسطح يتوقفان

على المادة حمل ذلك معلومة قياس ينتج لذلك المطلوب ايضا وذلك القياس هو ان الصورة
لو كانت علة للهيولى او متقدمة بوجودها عليها لاستحقت قبليتها بالذات وقبليتها تستخص
قبليتها بعين شكلها ونهايتها قبلها ينتج لو كانت علة او متقدمة لتعين شكلها ونهايتها
قبل الهيولى بالذات لكن يمتنع تعين شكلها ونهايتها قبلها بالذات لافتقارهما اليها فيمتنع ان تكون علة
لها او متقدمة بالوجود عليها قال واعلم ان الصور المختلفات لو اقتضاها نفس الجرمية
لتشابهت في الكل وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم فلا بد من فاعل خارج اقول يرجع الى
بيان افتقار الجسم في وجوده وتخصصه الى فاعل خارج عنه وهذا هو البرهان الثالث
على ذلك واراد بالصور المختلفات الصور النوعية كالصورة المائية والهوائية والفلكية
فان الصورة الجسمية لا اختلاف فيها قال التلويح الخامس في ان النهايات لا تقوم
بها الجسم اعلم ان الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط
بنقطته التي هي قطعه والنهايات هي كون الشيء ذا كمية لا يبقى وراءها منه شيء آخر فالنهايات
عرضيات لا تدخل في حقيقة الجسم وانما تعرض بعد تقوم الجسم وتكون في نهايته والسطح كما للكرة
توجد والخط لا الا عند فرض حركة كما يعرض فيها دوائر كالمنطقة وغيرها او قطع وليس ذلك
بواجب في السطح والخط كما للدائرة توجد دون النقطة والمركز تتعين عند تقاطع الاقطار
فله الاعراض في الوسط وغيره سواء واذا ذكر في تحديد الدائرة نقطة تعني به صحة افتراضها
كما ان الجسم هو المنقسم في الاقطار اي تأتي فيه ذلك وما قال النقطة طرفها يعني الخط وكذا
الخط سطحا والسطح جسما للتحصيل والتفهيم والا اذا فرضت هذه متحركة انفرض ما يحرك فيه
اقول هذا الكلام يشتمل على ثلث مباحث للمطلوب الاولى منها ان النهايات عرضية
ولا شيء من العرضيات بمقومة للجسم فلا شيء من النهايات بمقومة للجسم والنهايات هو السطح
الذي هو نهاية الجسم وعبر عنه في الكتاب بالبسيط والخط الذي هو نهاية السطح والنقطة
التي هي نهاية الخط وقوله اعلم ان الجسم ينتهي ببسيطه يوهم من هذه العبارة ان البسيط
سمي به نهاية الجسم لانه هو نفس نهايته وليس مراده ذلك بل ان البسيط الذي هو السطح
هو نهاية الجسم وقد صرح بذلك في غير هذا الكتاب فان نهاية الجسم متيقنة واما وجود شيء آخر
غير الجسم به يتناهى او عليه تقع النهاية فهو مشكوك ولا دليل عليه وقول بعضهم ان النهاية من
المضاف والسطح من الكم فسقط لان ... ما تحقق به جوابه وقوله والبسيط ينتهي بخطه
معناه ان الخط نهاية البسيط لا امر وجودي ينتهي به البسيط واما قوله وهو قطعه معناه
ان الخط ينتهي بسطحه والمفهوم من ذلك على قياس المفهوم مما قبله الجهة الثانية الجسم يتعلق مع الشكل

في نهايته وكلما كان كذا فلا يتقوم بماهيته النهايات بل فالجسم لا يتقوم ماهيته بالنهاية
اما الصغرى فظاهرة اذ الجسم لو لم نشك في نهايته لما احتجنا الى اقامة برهان على ان كل جسم
متناهي واما الكبرى فقد بينت في المنطق لحجة الثالث لو كانت النهايات مقومة للجسم لما
وجد بدونها لكن وجد بدونها فليست مقومة له اما الشرطية فقد سبق بيانها في المباحث
المنطقية واما بطلان التالي فلان الجسم الكرى يوجد و الخط فيه والنقطة اذ الخط هو نهاية السطح
وليس لسطح الكرة نهاية والنقطة هي نهاية الخط واذا لم يوجد الخط فلا يوجد النقطة التي
نهايته وكما ان الخط ليس بمقوم للسطح لوجود السطح بدونه فكذلك الخط لوجوده دونها الخط
الدائرة قوله الا عند فرض حركة كما يعرض فيها دواير كالمنطقة وغيرها او قطع وليس ذلك
بواجب في السطح معناه انه لما بين ان الكرة لا خط فيها استشعر ان لسوال وهو ان المحور
الذي يدور عليه الكرة هو خط موجود فيها بالفعل لا محالة فكيف حكم انه لا يوجد فيها خط
ثم ان الكرة اذا قطعت بنصفين وقطع كل واحد منهما كذلك حصلت فيها خطوط وانتم قلتم انها غير
حاصلة فيها فبعض كلامكم حيث استشعر ايراد ذلك ذكر هذا الكلام ليكون جوابا عنه وحاصله ان
الخط لو كان مقوما لماهية الجسم لكان واجب الحصول فيه لكنه لا يجب حصوله فليس بمقوم والتالي
الشرطية هو حصول النهاية في الجسم على صفة الوجوب له من حيث هو جسم فحصوله له لا من
هذه الحيثية لا يكون مناقضا للتالي وحصول الخط في الكرة المتحركة كالمحور ليس بواجب من حيث
هو جسم او كرة او من حيث له سطح بل من حيث هي متحركة او معروضة للحركة فانه اذا فرضت فيها
الحركة انعرض فيها المحور كما يعرض فيها دائرة المنطقة وغيرها وكذلك حصول الخطوط عند قطع
الكرة على الوجه المذكور فانها انما حصلت باعتبار ذلك القطع لا من حيث انه اخرى قوله والمركز يعني
عند تقاطع الاقطار وقبل الاعراض في الوسط وغيره سواء يريد ان النقطة التي هي مركز الدائرة
ليست ايضا حاصلة في الكرة من حيث جسميتها وكريتها بل باعتبار تقاطع الاقطار على هذه الصورة



واما قبل التقاطع المذكور فعروض نقطة في وسط الكرة وهي المركز كعروض نقطة في غير الوسط
فلو كانت الكرة متقومة بهذه النقطة المعروضة لكان لها متقومات لا نهاية لها وهذا ايضا جواب
عن سوال من يقول ان التالي ليس بباطل لان الجسم المدور يكون النقطة حاصلة فيه قوله فاذا ذكر
في تحديد الدائرة نقطة نعني به صحة افتراضها كما قيل الجسم هو المنقسم في الاقطار اي يتأتى فيه ذلك
معناه انا حكمنا بان الدائرة لا نقطة فيها بالفعل لا يتناقض بما قال في تحديد الدائرة انها شكل في
وسطه نقطة هي بالصفة المذكورة ونظير هذا قولهم في الجسم انه هو المنقسم في الاقطار اي يتأتى فيه
ذلك لا يريدون بذلك ان القسمة حاصلة فيه بالفعل بل يريدون انه يتأتى فيه القسمة في الاقطار قوله

١٦

وما يقال ان النقطة بحركتها تفعل خطا وكذا الخط سطحا وكذا السطح جسما للتخييل والتفهيم الاول
ازيد او معناه من ان النقطة غير مقومة للخط ولا الخط للسطح ولا السطح للجسم لا يعارض
بقولهم ان الجسم حصل من حركة السطح والسطح من حركة الخط والخط من حركة النقطة كما يقولون
ان الجسم من اجتماع السطوح والسطح من اجتماع الخطوط والخط من اجتماع النقط فيكون هذه
الثلثة اعني السطح والخط والنقطة مقومات لماهية الجسم لان مقوم المقوم مقوم لانهم انما
ذكروا ذلك لا لان الامر في نفسه هكذا بل قصدوا بذلك حصول هذه في الخيال تعليما وتفهيما او
ايضاحا وتسهيلا وجب ان تعلم ان مراده من حركة الخط الموجبة لحصول السطح وحركة السطح
الموجبة لحصول الجسم على زعم من يوهم ذلك او يمثل به وان لم نعتقده حقا ليس هو الحركة بعنى
النقل بل الحركة الى غير ما اخذ الامتداد ولظهوره لم يصرح به قوله والا اذا فرضت هذه متحركة
انفرض ما تحرك فيه معناه انه لو كانت الاجسام انما تحصل من حركة هذه لكانت تلك الحركة
مفتقرة الى مسافة تتحرك فيها والمسافة اما خط او سطح او جسم وكيف كان لزم تقدم الجسم
على حركة هذه فيستحيل تقدم حركة هذه عليه والا لزم الدور فان قيل الجسم المتقدم
الجسم الذي تقدمت هذه الحركة عليه فلا دور قلنا متى حصل جسم ما غير متقوم بهذه حصل
المطلوب لان عدم تقوم ذلك الجسم بها يدل على ان الجسم من حيث هو جسم اذ لو تقوم من حيث
هو جسم بها لكان كل جسم مفتقرا اليها وليس كذا قال فان قيل ان النقطة لا بد وان يساويها
من محلها شي وهو الجزء الذي لا يتجزى نقول ليس من شرط العرض ان يساويه من المحل شي والا لما
عرض اذ لو دخل في الجسمية او نوع منها لا يعرض فيها وليس كذلك بل الصغر من الارض او
الهواء جسمية ما للكبير وصغر المقدار والجسمية باقية فكان ينبغي ان يساويه من الهيولى
شي فكان لها في حد نفسها دون المقدار مقدار هذا محال اقول تقرير هذا السوال ان النقطة
اما ان يكون داخلة في الجسم او خارجة عنه فان كانت داخلة فيه فهي مقومة له وهو ناقض
مذهبكم وان كانت خارجة عنه فللجسم محل لها لا محالة وهي عرض فيه والغير المنقسم يجب ان
يكون محله غير منقسم اي الحال لا بد وان يساويه شي من المحل ان كان منقسما فمنقسما او غير
منقسم فغير منقسم ومتى كان في الجسم شي لا ينقسم فذلك هو الجزء الذي لا يتجزى وهو نقيض مذهبكم
ايضا وتقرير جوابه عنه ذلك ان النقطة خارجة عن الجسم حالة فيه ومع هذا فليس في الجسم الذي
هو محلها شي لا ينقسم اذ ليس من شرط الحال ان يساويه من المحل شي ودليل عدم هذا الاشتراط
انه لو كان من شرطه ذلك لكان للهيولى مع قطع النظر عن المقدار الحال فيها مقدار في ذاتها وماهيتها
وهو محال وبيان الشرطية بان المقدار اما ان يكون داخلا في الجسم او خارجا عنه والاول باطل اذ

الاستقيم بها

الحال الحر ان يساويه من المحل

لو دخل المقدار في الجسمية او في نوع من انواعها لاستوى في كل انواع الجسم ان كان داخلا في الجسمية
او في كل اشخاص النوع ان كان داخلا في نوع منها وليس كذلك لان كل واحد من انواع الجسم كالارض
والهواء يشارك الصغير منه الكبير في طبيعة ذلك النوع ويخالفه في المقدار وايضا فان المقدار
يتغير كالشمعة المشكلة بشكل اذا جعلت على شكل اخر فان المقادير المحيطة بذلك الشكل يتغير
وتبدلت بتغيرها مع ان حقيقة تلك الشمعة لم تتغير بل هي باقية بحالها ولو كان المقدار مقوما
للجسم او للنوع منه من حيث هو جسم او نوع منه لما كان الامر كذلك والثاني ايضا باطل لما ذكر
من انه خارج عن الجسم ومحله الهيولى مع انها ليس لها في حد نفسها مقدار والا لكان لمحل ذلك
المقدار مقدار اخر الى غير النهاية وهو محال قال فان قيل النقطة هي في الخط فمحلها ان لم يكن منقسم
اذ لا محل عدم الانقسام في منقسم وكذلك محل محلها الى الجسم اقول لما بين عدم اشتراط مساواة
المحل للحال قرر السؤال على وجه لا يبنى على ذلك بل على ان ما لا يفرض فيه شي غير شي وهو عدم الانقسام
لا يفرض فيه شي غير شي وهو المنقسم واذا كان كذلك فمحل النقطة التي هي غير منقسمة من الخط يجب
ان لا يكون منقسما فذلك الذي لا ينقسم من الخط ان كان جوهرا قائما بنفسه لزم الجزء الذي لا يتجزى
وهو محال وان كان عرضا او صورة جوهرية فله محل كذلك فاما ان يكون لكل محل محل الى غير النهاية وهو
باطل او ينتهي الى محل من الجسم غير منقسم وقد ابطلناه ثم لما قرر السؤال على هذا الوجه اجاب
بما يصلح جوابا للوجهين وهو ان هذا السؤال انما يلزم لو كانت النقطة والخط والسطح امورا
موجودة في الاعيان وليس كذلك لانه قد بين انها عدميات والشي العدمي لا يتقرر في المحل فلا يلزم
ان يكون محله منقسما او غير منقسم قال فان قيل الستم حكمتم بان السطح يحس فهو موجود فيقال
يعبر عن مجرد طول الخط ومع العرض بالسطح وهما من الكمية فهو بالاشتراك وانما النهايات العدمية
من حيث عدمها لا تحس وانما ما لم تشترط فيها لا يبقى شي اخر وراءها لا تتصور نهاية فلا بد من
سلب في مفهومها اقول هذا تشكيك على جوابه بان السطح والخط والنقطة عدميات لا تتقرر لها
في المحل وحاصله ان السطح يحس بحاسة البصر وكلما يحس بحاسة البصر فهو موجود فالسطح موجود
وقلتم انه عدمي هذا خلف واجاب بان هذه مغالطة باشتراك الاسم فان الخط والسطح تارة يطلقان
على معنى لا يوخذ في مفهومه النهاية وتارة يطلقان على ما يوخذ النهاية في مفهومه اما الاول كما يقال
خط ويعبر به عن مجرد الطول مع قطع النظر عن العرض والعمق لا بمعنى انه طول مجرد عنهما بل بمعنى
انه طول غير ملحوظ فيه سوى مطلق الطول من غير منافاة لاقترانه به ادلا اقترانهما وكذا
يقال سطح لمجرد الطول والعرض مع قطع النظر عن العمق والخط والسطح بهذا المعنى هما من باب الكمية
وهما محسوسان والثاني كما يقال خط وسطح بهذا المعنى بشرط ان لا يبقى شي اخر وراءهما وبدون هذا

المورد الثاني في الجهة والمكان

المفهوم السلبي لا يتصور نهايته فهما من حيث هذا المفهوم العدمي عدميان وليسا بمحسوسين
لان العدم من حيث انه عدم لا يحس بشي من الحواس قال المورد الثاني في الجهة والمكان و
ولواحقهما وفيه ثلث تلويحات الاول في الجهة اعلم ان في الوجود جهات تختلف الحركات
بها فيقال تحرك الى جهة كذا دون جهة كذا ولولا ان لها وجود لما اشير اليها ولم يقصدها
الحركات اذ لا اشارة ولا حركة الى غير شي وليس هذه الحركة كحركة الجسم من السواد الى البياض
فان ما اليه الحركة يتحقق بنفس الحركة ههنا دون ما نحن فيه فان الجهة حاصلة ثم يتحرك اليها الجسم
وليست عقلية صرفة بل هي في امتداد الاشارة فهي ذات وضع ولا تنقسم الجهة لانه ان
كان فوق جهة فليست هي الجهة بل ذلك الامتداد وكلامنا في الجهة وان لم يكن فوقها جهة
وبعد الاشارة والحركة الى العدم وفيه وذلك محال وايضا ان فرض انقسامها ووصول
المتحرك الى اقرب جزئيها منه ولم يقف لا يخلو اما ان يقال انه يتحرك الى الجهة او منها فعند عبور
الجزء الاقرب وعلى التقديرين فيصير جزء الجهة كلها دون ما دخل ما فرض جزء اخر هذا محال اقول
ان الحركات تختلف من وجوه كثيرة من جملتها اختلافها باختلاف جهاتها كحركتي الارض
والنار ولولا ان الجهات في انفسها مختلفة بالطبع لما كانت سببا لاختلاف الحركات بالطبع وفي
هذا الكلام اربعة مباحث تتعلق بجهات حركات الاجسام اولها انها مختلفة بالطبع وقد عرفت
تقريره وثانيها في اثبات وجود الجهة واستدل عليها بانها لو لم تكن موجودة لما اشير اليها ولا كانت
مقصودة بالحركة والتالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الشرطية فبينه لان الاشارة تستدعي مشارا
اليه والحركة تستدعي شيا مقصودا بها اذ لا اشارة ولا حركة الى غير شي وقد يستشكل على ان المقصود
بالحركة لا بد وان يكون موجودا بان الجسم المتحرك في الكيف من السواد الى البياض لا شك انه قاصد
للبياض لا محالة مع ان البياض غير موجود حالة الحركة اليه فلم لا يجوز في الجهة ان لا يكون موجودة
مع كونها مقصودة بالحركة وحله ان الحركة الى البياض يتحقق بها البياض ولا كذلك الجهة فان
المتحرك لا يتصل حركته بتحصيل الجهة ويجعلها بل الوصول اليها والحصول فيها وذلك يقتضي ان
تكون حاصلة في نفسها ثم يتحرك الجسم اليها بخلاف الحركة من السواد الى البياض وثالثها في ان
الجهة من الموجودات التي لها وضع وليست عقلية صرفة ودليل ذلك كونها متناولة الاشارة
الحسية ولو لم تكن في امتداد ماخذ الاشارة والا لما كان كذلك ومتى كانت في ذلك الامتداد فهي
ذات وضع لا عقلية ورابعها ان الجهة لا تنقسم وبين ذلك بطريقين الطريق الاول ان كل ما ينقسم
ففي حالة الانقسام بالفعل لا بد من حركة احد الجزئين ولا يخلو حينئذ الامر من احد قسمين اما ان يكون
وراءها جهة او لا يكون فان كانت فليست هي الغاية في ذلك الامتداد وكلامنا في الجهة التي هي منتهى

الاشارات والحركات في ذلك الامتداد وان لم يكن وراءها جهة مع ان احد حديها يتحرك عن الاخر
فتلك الحركة تكون حركة لا الى صوب لان التقدير تقدير ان تلك الجهة المنقسمة هي منتهى الاصواب
هذا خلف الطريق الثاني لو فرض انقسام الجهة الى جزئين مثلا فالجزء الذي هو مما يلي المتحرك اما ان
يجاوزه المتحرك بحركته اذا وصل اليه او لا يجاوزه فان جاوزه فالحركة فتلك الحركة اما عن الجهة او
الى الجهة او لا عن الجهة ولا الى الجهة والاخير وان كان بعضهم قد ادعاه لعدم اطلاعه على حقيقته
(وهو ابو البركات كما صرح به الكاتبي في المحاكمات)
هذه المسئلة فهو باطل بالبديهة فهو اما عنها او اليها فان كان عنها فالذي يلي المتحرك هو الجهة لا اخرها
وان كان اليها فالذي يليها هو الجهة لا جزء من الجهة فيلزم على التقديرين ان يكون جزء الجهة هو
كلها فلا يكون لما فرض جزءا آخر لها مدخل فيها هذا خلف قال ع الجهات المختلفة كفوق واسفل
الحاصل في خلا او ملا متشابه او الجهات المختلفة الحصل فيما لا اختلاف فيه ولا اولوية في المتشابه
لعلوية بعض وسفلية آخر من العكس ولا الحصل الجهات بجسم واحد من حيث انه واحد فانه لا يتحدد
به الا جهة واحدة ولكل امتداد جهتان والاجسام نضاعلا فان انبعث وضعاهما محيط ومحاط
او لكونهما في جهة واحدة دخل احدهما في تحدد الاخر فلا مدخل لما يليه اي المحاط وان تباين وضعاهما
فليس وقوف كل جسم وتخصصه بحسب هؤلاء الا بسبب الحيثيتان فالجسمان متحددان دونهما
ونفصل فنقول مباينا الوضع اما ان يجوز تحرك كل واحد منهما الى حيث فيه الاخر والجوز د
علم الجواز دال على ان للحيثيتين خصوصيته وتحددا دونهما وان جاز الحركة فكل جسم يتحرك من
موضع ويعود اليه بموضعه متحدد قبله لا به لانه يتحرك منه واليه ويكون واصلا الى جهة حاصلة
دونه وعنها يتحرك كل منهما الى حيث فيه الاخر يوجب تحدد محليهما لا بهما وقد فرضا يحددين هذا
محال فبقي ان يكون المحدد جسما واحدا لا من حيث انه واحد بل من حيث انه جسم محيط يحدد القرب منه
بمحيطه والبعد عنه بمركزه والمحيط يعين المركز والمركز لا يعين المحيط لجواز وقوع دوائر غير متناهية بالقوة
على نقطة واحدة ولا يجوز ان يكون المحدد المحيط من جسمين مختلفين فانهما ممكنا الانسلاخ فيجوز انفصالهما
وهو محال ولا يجوز ان يكون بعض المحيط جهة والآخر اخرى اذ هو جرم واحد لا اختلاف فيه فلا اولوية
على ما سبق في الجسم المتشابه والجهات مختلفة في الحقيقة وابعاضه مختلفة بالعدد دون الطبع فليس
منها تعين الاختلاف بالمركز والمحيط **اقول** المقصود من هذا الكلام اثبات ان الجهة يحددها جسم
واحد محيط يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه وقوله ع للجهات المختلفة كفوق واسفل
يريد المختلفة بالطبع كجهة الفوق التي يتحرك اليها النار وجهة الاسفل التي يتحرك اليها الحجر لا
المختلفة بالوضع كاليمين واليسار والخلف والقدام فان هذه جهات وضعية لا حقيقية
فان اليمين ينقلب يسارا وبالعكس وكذا الخلف ينقلب قداما وبالعكس ولا كذلك جهة فوق

واسفل المذكورين وتقرير البرهان على المطلوب ان الجهات المختلفة اما ان تحصل في خلاء
او ملأ متشابه او ليس فان لم تحصل في المتشابه فاما ان تحصل بجسم واحد او باكثر فان كان
بجسم واحد فاما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد وان كان باكثر من جسم فاما ان يكون
بعضها محيطا بالبعض او لا يكون وكل هذه الاقسام باطلة على ما بين في الكتاب الا واحدا وهو
ان يكون المحدد جسم واحد لا من حيث هو واحد وهذا لا يخلو اما ان يكون محيطا او غير محيط
لا جائز ان لا يكون محيطا لانه لو لم يكن محيطا لما تعين به الا جهة القرب واما جهة البعد فلا يتعين
والمحيط اما ان يكون من جسمين مختلفين وهو محال لانه يكون حينئذ ممكن الانسلاخ وكل ممكن الانسلاخ
فهو ممكن الافتراق والافتراق حركة تستدعي جهة وكلامنا في الجهة التي هي غاية الامتدادات
هذا خلف فليس المحدد المحيط من جسمين مختلفين فهو بسيط فاما ان يحدد بمحيطه ومركزه بل
باجزاء محيطه المتشابهة وهو محال واما ان يحدد بمحيطه ومركزه وهو المطلوب والفاظ الكتاب
في ابطال كل قسم من الاقسام الباطلة غنية عن التفسير **قال** نقاوة عرشه لفلك برهانا
ان يقول للجهات المختلفة ليست عن جسم متشابه ولا عن جسمين او اجسام مختلفة فانها ممكنة
الانسلاخ والافتراق والجهة لا تقسم الحركة والاشارة في العدم والنهاية ولا هو احد عن محيط
لمصوره على حد واحد ولا باطراف محيط لتشابهها فبمحيط ومركز وذلك اعاكر عن كبير معلومات
اقول النقاوة بضم النون هي افضل ما استنبت من الشيء وهذا وجه اختصاري في اثبات محدد
للجهات وانه يجب ان يكون محيطا لتحدد بمحيطه ومركزه وكانه خلاصة ما مضى ولهذا اسماه نقاوة
وتقرير الوجه ان الجهات المختلفة بالطبع كفوق واسفل لا بد لاختلافهما من سبب اذ لولا التخصص
احد الجهتين بامر ليس للاخرى لما كان طلب بعض الاجسام لاحدهما دون الاخرى طلبا طبيعيا
اولى من العكس ولا شك ان ذلك السبب من الموجودات التي لها وضع والا لكانت نسبته اليهما
على السواء ولما كانت الاشارة الحسية منا وله له ولا الجسم بحركته متوجها نحوه وكل ذلك ظاهر
البطلان فتعين ان يكون وضع الجهات المختلفة في امر ذي وضع اما عرض وهو النقطة والخط والسطح
والجسم التعليمي واما جوهر وهو الخلاء او الجسم الطبيعي فان كان عرضا فما يكون موضوعا فيه يكون
موضوعا في الجوهر لا محالة وان كان جوهرا فليس خلاء لانا سنبين امتناعه فهو اذن جسم طبيعي وذلك
الجسم لا يخلو اما ان يكون متشابها او غير متشابه فان كان متشابها لم يكن من جهة تشابهه موجبا لتحدد
الجهات المختلفة لان المتشابه لا يوجب الا المتشابه فاقتضاه يوجب ذلك من جهة اخرى وان لم
يكن متشابها فاما ان يكون لاختلافه لذاته او لاعراض فيه لا جائز ان يكون لذاته والا لكان مؤلفا من
جسمين او اجسام مختلفة وكل كذا فهو ممكن الانسلاخ والافتراق وكل مؤلف ومفترق فلا بد فيه

من حركة مستقيمة وكل حركة مستقيمة فهي نحو جهة لاستحالة الحركة والاشارة في العدم والنفي فلو كان بلينا من جسمين فصاعدا لكان له جهة بنحوها بالحركة فلم يكن هو المحدد للجهات بل كان للجهات محدد قبله ووجب ان يحددها به هذا خلف ولا جائز ان يكون اختلاف الاعراض فيه اذ الكلام يعود في سبب تخصيص كل عرض بحيثيته المخصوصة وليست بداخلة تحت باقي الاسباب الاتفاقية وللارادة المعادية لتخصيصها واما المشابهة الذي يوجب اختلاف الجهات لا من جهة كونه منشابها ان كان اكثر من جسم واحد عاد الكلام في لزوم الحركة والاشارة الى لاشي وان كان جسما واحدا فاما ان لا يكون محيطا وهو محال لقصوره على حد واحد بل لحدد الا جهة القرب واما جهة البعد عنه فلا يكون محدده لحدوا اما ان يكون محيطا وهذا المحيط اما ان يسمى محدد الجهات المختلفة باطراف محيطه وذلك محال لتساويها فيتعين ان يكون جهة العلو محيطه وجهة السفل مركزه الذي هو في غاية البعد عن المحيط وذلك مما اردنا بيانه وصاحب الكتاب لم يستوعب هذه الاقسام لوضوح بطلان ما لم يذكره منها وقد ذكر في اثبات هذا المطلوب في غير هذا الكتاب وجها اخص من المذكور ههنا وهو ان للاستعدادات في جميع الجوانب غايات لوجوب تناهي الابعاد وتلك الغايات لا يمكن ان يتعدى بالحركة والاشارة والا لكانتا الى لا صوب ولا شي ولا يمكن انصاخ فيها وانقسامها لان ذلك لا يكون الا بالحركة وليس وراها غاية لتكون الحركة اليها ولا هي ايضا ملتئمة من الاجسام والا لا يمكن افتراقها فعاد المحذور فهي اذن جسم واحد ولا يجوز ان يكون بعضه بعض العلويه وبعضه السفليه لعدم الاولوية بل كله علو واما السفل فانما يحدد بغاية البعد عنه ولا يتاتى ذلك الا اذا كان محيطا وهو المطلوب

قال فصل والمحدد ليس فوقه جرم اخر فلا موضع له ويتعين وضعه بما تحته وللمحيط موضع ووضع به فهو متقدم على الاماكن بالعلية وعلى الحركات لا على الممكنات والمتحركات لما سياتي

اقول اما قوله والمحدد ليس فوقه جرم اخر فلما بينا انه غاية الاستعدادات واما قوله فلا موضع له فلان الموضع ههنا لفظ مرادف للمكان والمكان كما سيعرف هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي وعلى هذا يلزم ان يكون ما لا حاوي له لا مكان له وقوله ويتعين وضعه بما تحته وللمحيط موضع ووضع به وربما سوهم من تعين وضع كل واحد بالاخر لزوم الدور وليس ذلك بلازم وانما يكون لازما لو كان يتعين وضع كل واحد بسبب تعين وضع الاخر وليس كذا بل كل واحد يتعين وضعه بذات الاخر فلا دور وقوله فهو متقدم على الاماكن بالعلية وعلى الحركات معناه ان المحدد لكونه محيطا بكل الاجسام فهو مكان لها باسرها ولولا وجوده ومماسته لها لما حصل جسم في مكان اصلا فهذا معنى عليته للاماكن واما تقدمه على الحركات فلان لولاه لما حصلت الحركة لما عرفت ان كل حركة فالى صوب والى غاية وهو غاية الاستعدادات باسرها وقوله لا على الممكنات والمتحركات لما سياتي

نريد ان الممكنات والمتحركات هي الاجسام والمحدد ايضا جسم فلو كان متقدما على الاجسام الممكنة والمتحركة بالعلية لزم ان يكون الجسم علة للجسم وسياتي في علم ما بعد الطبيعة بطلان ذلك **قال** اللموح الثاني في قواعد توجب لوازم للمحدد ضابط معارك ان يعرض ما للجسم من ذاته وما له من غيره ان تجرد النظر الى ماهيته دون غيرها من العوارض وبامر خارج فاعلم ان كل ممكن لها مما يجب لها بذاتها كما تستدعي الجسم مقدارا ما غير معين ووضعا ما فلا ينسب الى غيرها وما نسبته حينئذ اليها الامكان فلا بد من مخصص خارج كمقدار خاص ووضع خاص ومكان خاص كما للمدرة اذ لو اقتضى النوع لاستوى في الكل وليس كذا **اقول** الممكنات انما تجب بعللها ثم قطع النظر عن العلة لا يكون للمعلول وجود كما سيحقق ذلك عند الكلام في العلل والمعلولات وحيث الامر كذلك فكلما حصل مع قطع النظر عن شي او مع فرض عدم ذلك الشي فان ذلك الذي تحقق لا يكون معلولا لذلك الشي فاذا لاحظنا الجسم بمعقوليته وقطعنا النظر عن كل ما سواه فما يجب له حينئذ فانما وجوبه له لذاته لا لغيره لان المعتبر عدم ملاحظة الغير وتجريد النظر الى ماهية الجسم من حيث هي ماهية الجسم غير ملحوظ معها شي من العوارض او المامورات التي يكون من فاعل خارجي وبالجملة مع قطع النظر عن كل امر ممكن للجسم من حيث هو جسم بقوله وكل ممكن لها اي كل ممكن لماهية الجسم من حيث هي وقوله مما يجب لها بذاتها اي ما يجب لتلك الماهية والحالة هذه فانما يجب لنفس تلك الماهية ولذاتها لا لامر خارج عنها من الامور التي لم تجعل ملحوظة في العقل عند تجريد ماهية الجسم فيه وقوله كما تستدعي الجسم مقدارا ما غير معين ووضعا ما فلا ينسب الى غيرها نريد انا اذا لاحظنا ماهية الجسم وقطعنا النظر عن كل ما عداها فانها تستدعي المقدار من حيث هو مقدار لا من حيث انه مقدار مخصوص بانه ذراع مثلا او اقل او اكثر بل من حيث مطلق مقداريته التي تعم المقادير المعينة باسرها وتصدق على كل واحد واحد منها وكذلك الوضع فلا ينسب ذلك المقدار والوضع المطلقان الى علة مغايرة لماهية الجسم والا لما امكن وجوبهما مع قطع النظر عن ذلك المغاير وقوله وما نسبته حينئذ اليها الامكان فلا بد من مخصص خارج معناه ان كل امر لا يجب للجسم مع الفرض المذكور بل يكون بالنسبة الى ماهيته ممكنا لا واجبا فلا بد في حصوله من علة خارجة عن ماهية الجسم وذلك لان كل ممكن لا بد له من سبب وذلك السبب ليس ماهية الجسم لان نسبته اليها الامكان ونسبة المعلول الى العلة الوجوب كما سيعرف فتعين معلوليته لامر خارج عن الجسم وقوله كمقدار خاص ووضع خاص ومكان خاص كما للمدرة نريد بذلك ان المقدار وان كان

من حيث عمومه يقتضيه ماهية الجسم فانه من حيث خصوصه يقتضيه امر خارج عن ماهيته
وكذا الوضع والمكان كمقدار المدرة مثلا ووضعها ومكانها وقوله اذ لو اقتضى النوع لاستوى
في الكل وليس كذا معناه لو كان المقدار والوضع المخصوصان اللذان لفرد من افراد نوع من
الجسم كالمدرة التي هي من نوع الارض من مقتضيات ذلك النوع لكان ذلك المقدار والوضع
متساويين في كل شخص من اشخاص ذلك النوع لان المقتضي اذا كان هو النوع فاينما تحقق
ذلك النوع تحقق ما هو مقتضاه لا محالة **قال** والشكل للجسم ليس كالمقدار له فان المقدار
بعمومه يقتضيه دون خصوصه والشكل بعمومه ظاهر انه مقتضى للجسم وتعلم ان الجسم البسيط
وهو الذي طبيعته واحدة ليس فيه اختلاف قوى وطبائع اذا خلي وذاته يقتضي ما يقتضي
غير مختلف ولا يناسب في الاقتضاء من الاشكال الا الكرى فان غير الكرى مختلف فيختلف
بامر في شيء واحد عن قوة واحدة في مادة واحدة . وهو محال ولا مناسبة في الاشكال غير الكرى
واذا الشكل على المقدار بان الجسم يقتضيه بخصوصه ايضا الا انه يتوقف على الفاعل لافتقاره
الى المقدار المستفاد منه **اقول** لا شك ان العقل اذا لاحظ الجسم مجردا عن كل امر يمكن تجرده عنه
والنظر اليه دون ~~ما~~ الغير ~~في~~ الحالة هذه لا بد له من مقدار وشكل لانه واجب التناهي وكل كذا فلا بد وان
يحيط به حد او حدود ولا بد لتلك الاحاطة من هيئة والشكل هو هيئة احاطة الحد الواحد او
الحدود بالمقدار فالذي يحيط به حد واحد فقط هو الذي شكله كرى والذي يحيط به حدود فوق
واحد فهو ما عداه من الاشكال وقد عرفت ان كل ما يلحق للشيء مع قطع النظر عما سواه فهو من مقتضيات
ذلك الشيء واذا كان حال المقدار والشكل بالنسبة الى الجسم المتناهي كذا فهما من مقتضياته لكنهما
وان اشتركا في كونهما من مقتضيات الجسم فانهما يفترقان في حكم اخر وهو ان المقدار يقتضيه
الجسم بعمومه كونه مقدارا ولا يقتضيه بخصوص كونه مقدارا لما علمت انه لو اقتضاه بخصوصه
لتشاركت الاجسام باسرها في خصوصيات المقادير ولا يكون للاجسام مقادير مختلفة هذا
خلف واما الشكل فان الجسم يقتضيه بعمومه وخصوصه معا اما بعمومه فظاهر واما بخصوصه
فلان الجسم اذا لاحظناه وقطعنا النظر عن كل امر يمكن له او معه فانه حينئذ لا يكون مركبا اذ التركيب
من جملة الامور الممكنة وقد قطعنا النظر عنها واذا لم يكن مركبا كان بسيطا واذا كان بسيطا كانت
طبيعته واحدة ليس فيه اختلاف قوى وطبائع اذ لا نعني بالبسيط الا ذلك ولو قدر ان فيه قوى و
طبائع مختلفة لكان اختلافها وتغايرها من الامور الممكنة التي قطعنا النظر عنها ~~و~~ اذا لم يكن مركبا كان
~~بسيطا~~ بسيطا وسيعرف فيما يستانف ما معنى القوة والطبيعة وحيث كان كذا فانه يجب ان يكون ما يقتضيه
غير مختلف لان ما لا اختلاف من حيث هو هو غير مختلف فانه يستحيل ان يصدر عنه امر فيه اختلاف

الشكل من اللوازم الغير البينة فلا منافاة بين كونه من مقتضيات الجسم وبين كونه محتاجا الى البرهان للفرق بين الواسطة في الثبوت والاثبات ١٢

[illegible]

٢٠

ولو كان الجسم الذي لا منافاة فيه يقتضي امرا مختلفا لكان قد اختلف ما عن شيء واحد وهو الصورة
الجسمية عن قوة واحدة وهي مثلا النامية كما ستعرف في مادة واحدة وهي الهيولى التي باعتبارها
يقبل الجسم الشكل والمقدار وذلك محال فلزم من هذا ان كل شكل يقتضيه الجسم البسيط فهو غير
مختلف ولا شيء من غير الكرى هو غير مختلف فلا شيء من الشكل الذي يقتضيه البسيط هو غير
الكرى اما الصغرى فقد ثبتت واما الكبرى فلان غير الكرى جانب منه يكون خطا وجانب منه يكون
سطحا وجانب منه يكون زاوية وهذا اختلاف فكل غير الكرى هو شكل مختلف وذلك يلزمه الكبرى
وزاد الشكل على المقدار بان الجسم يقتضيه بخصوصه كما يقتضيه بعمومه بخلاف المقدار الذي
يقتضيه الجسم بعمومه فقط دون خصوصه وهذا الشكل المخصوص وهو الكرى وان كان ماهية
الجسم هي المقتضية له فانه لا يستغني بها عن فاعل خارجي فانه حيث لا مقدار ولا شكل فالشكل المخصوص
لا يوجد الا على مقدار مخصوص فهو مفتقر في وجوده اليه وذلك المقدار المخصوص قد علم افتقاره
الى الفاعل الخارج عن الجسم وكل ما افتقر في وجوده الى شيء يكون ذلك الشيء مفتقرا الى فاعل خارجي
فان ذلك الشيء لا محالة يكون مفتقرا الى ذلك الفاعل الخارجي وحال الشكل في افتقاره الى المقدار
المخصوص المستفاد من الفاعل هكذا فيحصل افتقار الشكل اليه ايضا الا ان ذلك الافتقار هو
بواسطة افتقار المقدار المخصوص لا ابتداء **قال** وكل جسم اذا خلي وذاته يستدعي لخصوصية
نوعه مكانا كالماء والهواء في البسيط بعين مقتضى طبعه وفي المركب ما يقتضي الغالب او ما يقتضي
المركب فيه عند استواء المجاذبات **اقول** الغرض من هذا الكلام اثبات ان المكان الطبيعي للجسم
لا يكون الا واحدا وبرهانه ان كل جسم اذا خلي وذاته اي مع ذاته مع قطع النظر عن كل ما عداه من
الامور الممكنة معه فانه لا بد وان يحصل في مكان مخصوص ونحن نجد ان انواع الجسم مختلفة في
استدعاء الامكنة كالماء والهواء فان المكان الذي يستدعيه كل واحد منهما بطبعه غير الذي
يستدعيه الاخر بطبعه ومعنى هذا الاستدعاء انه ان كان فيه لم يطلب مفارقته وان كان خارجا
عنه وجد فيه ميل اليه طبعا واذا تقرر هذا فلا يخلو الجسم اما ان يكون بسيطا او مركبا واياما كان
فذاته واحد اما البسيط فلو لم يكن مكانه الطبيعي واحدا لكان له مكانان طبيعيان فاذا حصل
في احدهما فاما ان يطلب الاخر او لا يطلب فان طلب لم يكن الذي هو فيه طبيعيا له وان لم يطلب
لم يكن الذي ليس فيه طبيعيا له هذا ان حصل في احدهما وان كان خارجا عنهما فاما ان يطلبهما
معا او لا يطلب ولا واحدا منهما او يطلب احدهما دون الاخر والكل باطل اما الاول فلان توجهه
الى احدهما مناف للتوجه الى الاخر وذلك معلوم بالبديهة واما الثاني فلانه لو لم يطلب التوجه
اليهما لما كانا طبيعيين له والتقدير خلافه واما الثالث فلان الذي يطلب التوجه اليه هو الطبيعي

لان الكروية الحاصلة تستلزم السالبة المعدولة او قد علمت في المنطق ان العدول والتحصيل انما يعتبران في جانب المحمول دون الموضوع ١٢

واما الذي لم يطلب التوجه اليه فلا يكون طبيعيا وعلى هذا يكون المكان الطبيعي واحدا وفرض الكل
من واحد هذا خلف واما الجسم المركب من البسائط فاما ان يكون احد تلك البسائط غالبا او لا يكون
فان كان غالبا فمكان ذلك المركب هو المكان الذي يقتضيه ذلك البسيط الغالب لا غير وان لم يكن
في بسائطه ما هو غالب بل تساوت فيه مقادير القوى وهو المركب المعتدل فلا يخلو اما ان يميل
الى مكان احد بسائطه او لا يميل فان مال فهو ترجيح من غير مرجح وان لم يمل كان مكانه هو المكان الذي
اتفق تركيبه المعتدل فيه فالحاصل ان الجسم اما بسيط او مركب غير معتدل او مركب معتدل فاي هذه الثلثة
كان فمكانه الطبيعي واحد واوضح المصنف ذكر كل واحد من هذه الثلثة وبين ان مكانه لا يكون الا
واحدا فقوله في البسيط يعين مقتضى طبعه اشارة الى الاول الذي يعين مكانه الطبيعي على حسب
ما يقتضيه طبع ذلك الجسم وقوله وفي المركب ما يقتضي الغالب اشارة الى الثاني الذي بينا ان مكانه
هو مكان ما غلب فيه من البسائط وقوله او ما يسعو المركب فيه عند استوا المجاذبات اشارة الى
الثالث الذي يستوي مجاذبات بسائطه الذي يقتضي كل واحد منها مكانا طبيعيا لاعتداله
تساوي قواها فيه **قال** قيل والمركب المعتدل فانه لا يتصور فيه ميل الى مكان واحد من بسائطه
ولا حد مشترك بين البسائط فيعلم انه لا يتصور جرم عديم الميل مما عندنا الى مكان طبيعي بحسب طبعه
اقول لما بين ان المركب المعتدل لو كان موجودا لكان واحدا ذكر ههنا ان المعتدل المذكور لا وجود له
في الاعيان ويبين ذلك ببيان يبنى على انه لا جسم عديم الميل ولما كان احتجاجهم على ان كل جسم فيه ميل
مما لا يشك التفتيش عنه لما نورده عليه من الشك لا جرم لم يكن جازما بصحة ما اورده بيانا لامتناع
وجود المركب المعتدل فاما ما ذكره على سبيل الحكاية ونبه على ذلك بقوله قيل والمركب المعتدل
والبيان الذي ذكره في صحة هذه الدعوى هو انه لو كان المركب المعتدل موجودا لكان اما فيه
ميل او ليس فيه ميل والقسمان باطلان فالمقدم باطل اما بطلان ان فيه ميلا فلان ذلك الميل اما
الى مكان احد بسائطه او الى مكان اخر فان كان الاول فهو محال لعدم المرجح واليه اشار بقوله
فانه لا يتصور فيه ميل الى مكان واحد من بسائطه وان كان الثاني فكما ان مقادير قوى البسائط
فيه متساوية فكذلك يجب ان يكون المكان الذي يميل اليه متساوي النسبة الى امكنة كل بسيط
من بسائطه فيكون ذلك المكان حدا مشتركا بين جميعها وانه محال والى استحالته اشار بقوله ولا
حد مشترك بين جميع البسائط واما بطلان ان لا يكون فيه ميل فسيأتي تقريره في الفصل الذي يلي
هذا وهو المراد بقوله فيعلم انه لا يتصور جرم عديم الميل وقوله مما عندنا الى مكان طبيعي بحسب
طبعه يشير بما عندنا الى عالم الكون والفساد فان احتجاجهم على ان لا جسم عديم الميل وان كان عاما
في جميع الاجسام الا ان كلامه ههنا مخصوص بالمركبات التي لا تكون الا في العالم الذي نحن فيه **قال**

فصل الجسم المتحرك يحس فيه ميلا يمانع ممانعه وليس هو نفس الحركة فان المسكن عند تسكينه
يشاهد ميله ولا يكون الميل من نفسه كما للحجر عند العود الى المركز ولا يكون من غيره فيبطل ميل
نفسه لحجر حركه قاسرا الى فوق ويحس حينئذ فيه الممانعة والميل القسري لا يبطل بذاته اذ لا شيء مرجح
لعدم نفسه ولا يبطله المحرك لذاته اذ لو كان كذلك لما استمر فيجب ان ما يحرك فيه اجزاؤه تعاون
المقسور سوى الميل القسري المنقطع مدده شيئا فشيئا وهكذا الماء يسخن فيها وعودها الى البرد
بتوسط النار وتوهم الهواء يسخنها يرده الى ان يتمكن من الطبع وليس الميل هو طبيعته التي
التي هي عبارة عن مبدأ اول لكل تغير وثبات ذاتي للجسم فانه يبقى عند السكون الطبيعي وليس الميل
كذا فان الجسم اذا وصل الى مكانه الطبيعي لا ميل له اما اليه فلانه فيه واما عنه فلان الطبيعة الواحدة
لا تميل عما مالت اليه وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكان
الحركة بالميل القسري ابطأ واضعف **اقول** يشتمل هذا الكلام على سبعة مباحث تتعلق
بالميل البحث الاول في اثبات وجوده وتعيين ماهيته اما ماهيته فهي الممانعة التي يحسها في
الجسم المتحرك كالحجر الهابط او في الجسم السائل كالزق المنفوخ المسكن تحت الماء واما وجوده فلان
علته احساسنا به اذ لو لم يكن موجودا لما كان محسوسا وبهذا يظهر ان قوله الجسم المتحرك يحس
فيه ميلا يمانع ممانعه يدل على وجوده وماهيته البحث الثاني في ان الميل مغاير للحركة والى ذلك
اشار بقوله وليس هو نفس الحركة فان المسكن عند تسكينه يشاهد ميله وتقرير ذلك ان الميل قد
يكون في الشيء حال ما تكون الحركة مفقودة عنه والشيء الواحد في الحالة الواحدة لا يكون حاصلا
لشيء وغير حاصل لنفس ذلك الشيء فاذن ليس الميل والحركة شيئا واحدا فهما متغايران البحث الثالث
في اقسام الميل وهو اما ان يكون لا بسبب امر خارج عن الجسم وقواه او يكون بسبب امر خارج عنهما
فان كان بسبب الجسم وقواه فاما ان يكون صادرا عن اراده وهو الميل الارادي او لا عن اراده وهو
الميل الطبيعي والى هذين القسمين اشار بقوله ولا يكون الميل من نفسه كما للحجر عند العود الى المركز لكن
نفسه اراد به من الجسم وقواه لا ما خرج عنهما كما ذكرت والمثال بالحجر وان لم يطابق الا قسما لانحصاره
عن اراده فانه انما يمثل به على الميل المشترك بين القسمين لا على احدهما واما المثال المطابق للقسم
الاخر فكما للبدن عند حركاته الارادية وان كان الميل بسبب خارج عن الجسم وقواه فهو الميل القسري
واليه اشار بقوله ولا يكون من غيره البحث الرابع في ان الميل القسري يبطل الميل الطبيعي والارادي
وهذا كالحجر الذي حركناه الى فوق قسرا فان الممانعة المسمى فيه محسوسة حينئذ مع ان الممانع
الذي هو الميل الطبيعي مفقود منه في تلك الحالة وهو المراد من قوله فيبطل ميل نفسه لحجر حركه قاسرا
الى فوق ويحس حينئذ فيه الممانعة البحث الخامس في سبب بطلان الميل القسري وتقريره ان ذلك

الميل لما كان حاصلا فلا بد لبطلانه من سبب وذلك السبب اما هو او غيره لا جائز ان يكون هو اذ الممكن لا يكون سببا لعدم نفسه والا لكان ممتنعا ولان الممكن هو الذي نسبة الوجود والعدم الى ماهيته سوا فكما انه لا يوجد الا بسبب خارجي فكذلك لا يعدم الا بسبب خارجي وهذا هو المراد من قوله والميل القسري لا يبطل بذاته اذ لا شي مرجح لعدم نفسه ولا جائز ان يكون غيره لان ذلك الغير اما الحامل والذي هو المتحرك او الخروق بالحركة او امر مغاير لهما فان كان الحامل فهذا باطل بقوله ولا يبطله المتحرك لزام اذ لو كان كذا ما استمر وان كان هو الامر المغاير للحامل والخروق فلم يتعرض المصنف لابطاله وكانه اسقط في ذلك لحكم الفطرة بعد الوقوف على ما ذكره لا بد من النسبة على نوع تفصيل وهو ان ذلك السبب المبطل ان كان من الصفات الثابتة للمتحرك لم يستمر معه الميل وان كان هو الحركة التي هي مقتضى الميل فلا يكون مبطلا له وان كان امرا ثابتا منفك فانه لم يستمر الميل مع وجوده وبالجملة اذا استقريت اقسام هذا القسم لم تجد فيها ما يصلح مبطلا له على الوجه المدرجي كما هو عليه في نفس الامر واذا بطل القسمان تعين ان سبب بطلان الميل بعد حصوله هو الخروق والى ذلك اشار بقوله فتبين ان ما يتحرك فيه اجزاوه تعاون المقسور بتوهين الميل القسري المنقطع مدده شيا فشيا وانما جعل اجزا الخروق معاونة لان المقسور وان لم يكن الميل الطبيعي فيه موجودا ابتداء موجود فهو يقتضي ضعف الميل القسري ولولا ذلك لما كانت حركة الجز الصغير بقوة قسرية اقوى من حركة الجز الكبير بمثل تلك القوة وليس السبب في ذلك الا ان مبدا الميل الطبيعي في الجز الاكبر اقوى منه في الجز الاصغر وقد يتوهم بعضهم من هذا ان الميل الطبيعي مع الميل القسري يجتمعان وليس كذلك اذ لا يجتمع الميل القسري مع مبدا الميل الطبيعي ويجتمع المبدا معا ويختلف توهين الخروق للميل القسري في القوة والضعف بحسب اختلافه في الرقة والغلظ وبه ان يظهر ان ما يتحرك فيه المقسور هو السبب في توهين الميل وابطاله اولا فاولا لان غيره وان كان مبطلا الا انه لا يكون ابطاله على هذا الوجه بل بغتة كمصادم ملاقيه وبذلك يمكن ان يحتج بذلك على المطلوب ابتداء من غير حاجة الى ذكر ابطال باقي الاقسام لكن ذكرها لا يخلو من فائدة وزيادة بسط وقوله وهكذا الما لتسخينها وعودها الى البرودة بتوسط النار ونوهم الهوا بتسخينها بعد برودته الى ان يمكن من الطبع معناه ان الحال في توهين اجزا ما يتحرك فيه المقسور للميل القسري كالحال في توهين الهوا تسخينه الما الحاصلة فيه بسبب النار وذلك ان الما طبعها البرودة فاذا سخن بالنار كانت السخونة فيه امرا خارجا عن مقتضى طبيعته فهي في حكم الميل القسري كما ان برودته في حكم الميل الطبيعي وكما ان الهوا الذي هو ابرد من ذلك الما المسخن من حيث تسخينه مبطل برودته السخونة العرضية في الما شيا فشيا معاونا في ذلك لما تقتضيه طبع الما فكذلك ابطال اجزا المخروق

للميل القسري ويمكن البرودة من الطبع هو سخونتها واستقرارها بسبب طبع الما المقتضي لها
البحث السادس في ان الميل مغاير للطبيعة وعرف الطبيعة بقوله هي عبارة عن مبدا اول لحركة
متحركات وسكونات ذاتي للجسم واحترزنا بالاول عن النفس في صدور الحركة والنمو والتوليد عنها
فانها ليست بسبب قريب في ذلك ولا يعترض ذلك بان الطبيعة تقتضي الحركة بواسطة الميل
لان السبب القريب فيه هو الطبيعة ولكن بشرط الميل والحاجة للتعبير انما هو لشرط خروج
الجسم عن بعض احواله الطبيعية لحصول الحجر في حيز الهوا والحاجة للنبات بشرط كونه لا يدرك
لحصول الحجر في المركز واحترزنا بالذاتي عن الحركة والسكون القسريين واستدل على مغايرة الميل لها بقوله
فانها تبقى عند السكون الطبيعي وليس الميل كذلك وهو قياس من الشكل الثاني هكذا الطبيعة باقية عند
كون الجسم ساكنا في حيزه الطبيعي ولا شي من الميل باقيا عند كون الجسم كذلك ينتج فلا شي من الطبيعة بميل
وينعكس لا شي من الميل بطبيعة ثم برهن على صدق الصغرى بقوله فان الجسم اذا وصل الى مكانه الطبيعي
لا ميل له اما اليه فلانه فيه واما عنه فلان الطبيعة الواحدة لا تميل عما مالت اليه البحث السابع
قوله وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امتنع الجسم عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري
ابطا واضعف وربما يشكل على هذا بالتبنة ونحوها فان الميل الطبيعي فيها اضعف من الميل
الذي في الحجر الصغير مع انه اقبل للميل القسري منها وجوابه ان الذي ادعاه موجبة كلية لا يلزم
صدق عكسها كليا فليس كلما كان امنع عن قبول الميل القسري فميله الطبيعي اقوى لجواز ان يكون
امتناعه عن القبول لعدم بنية صالحة لذلك كالتبنة المستشكل بها قال والمقسور جسم عديم الميل فانه
لو امكن جسم عديم الميل لكان يمتنع عليه الحركة اما الطبيعية فلانها تجب ان يكون عن الميل واما القسرية
فلانه لو تحرك قاسر بقوته جرما عديم الميل وليكن ج مسافة وجرما ذا ميل مثلها وليكن ب في
تلك المسافة فلا شك ان زمان حركة ب اطول لكثرة ممانعته فاذا فرضنا جرما مثله اقل من ميل ب
على نسبة ما ينقص زمان ج عن زمان ب وليكن د وحركة القاسر بتلك القوة ايضا فلا شك انه
في مثل زمان ب يقطع اضعاف مسافته حتى يكون قد قطع في زمان حركته ج مثل مسافته فيتساوي
حركتا مقسورين ذي ميل وعديمه هذا محال او يكون المعرض على ان الجسم والاخر في زمان واحد
بقدر ما نقص مسافة ب عن ج ينقص ميل د عن ب وحركة القاسر في مثل مسافة الب فلا شك ان
بقدر نقصان ميله عن ب ينقص زمان حركته عن زمان حركة ب فيكون نسبة نقصان زمان د
عن ج على نسبة نقصان مسافته عن مسافته فاستويا هذا محال اول لو وضع عديم الميل
لا يمتنع حركته لكنها ما امتنعت هذا خلف اما الثاني فهو البطلان واما وجه اللزوم في الشرطية انه
لو تحرك لكانت حركته اما طبيعية او ارادية او قسرية وستعرف وجه الحصر في ذلك والاقسام الثلاثة

على تقدير ان لا ميل بالطبع وصاحب الكتاب ابطل الطبيعية والقسرية ولم يتعرض للارادية لان من
عرف الحكم في القسرية عرف الحكم فيها على ما لا يخفى وابطل الطبيعية بقوله فلانها يجب ان يكون عن الميل
واما القسرية فلتبين بطلانها بانها لو كانت لكانت اما في زمان او لا في زمان والقسمان باطلان اما
كونها لا في زمان فلوضوح بطلانه لم يتعرض له المصنف واما كونها في زمان فلانا اذا فرضنا ثلثة اجسام
ج و ب و د وفرضنا ان الجسم لا ميل طبيعي فيه اصلا وان الباقية ميل هو ضعف ميل د فان الجسم اذا حرك
قسرا بقوة ما مسافة ما في زمان ما ثم حرك ب بمثل تلك القوة الى خلاف جهة ميله الطبيعي فلا يشك ان حركته
تكون ابطأ لوجود العائق الطبيعي فيه فان كانت مسافتاهما متساويتين فلا بد وان يكون حركة ب في
زمان اطول وان كان زمانا حركتيهما متساويين فلا محالة ان مسافة ب اقصر فان كان الاول وفرضنا حركة
ج في ساعة وحركة ب في ساعتين فحركة د في ساعة ايضا لان نسبة الزمان الى الزمان كنسبة الميل
الى الميل لان الحركة من حيث هي حركة وان كانت مستدعية للزمان الا انها لا تستدعي ذلك الزمان الا لمخصص
فان الحركة المطلقة تستدعي زمانا مطلقا والحركة المعينة تستدعي زمانا معينا فالمخصص للحركة هو المخصص
للزمان فاذا فرض التساوي فيما عدا الميل لم يبق مخصص للزمان الا الميل وبهذا يندفع قول من يقول ان الحركة
من حيث هي حركة تستدعي قدرا من الزمان وتستدعي من جهة الميل قدرا اخر منه فلا يلزم ان يكون نسبة
الزمانين كنسبة الميلين واذا ثبت ان حركة ج الخالي عن الميل في ساعة وحركة د الذي ميله نصف ميل
ب في ساعة ايضا فقد تساوى حركة جسمين ذي مانع وغير ذي مانع هذا خلف وان كان الثاني وهو ان
يكون الزمانان متساويين وفرضنا حركة ج في مسافة ذراع وحركة ب في مسافة نصف ذراع فحركة د
يكون لا محالة في مسافة ذراع ايضا ويعود المحال المذكور بالتقرير الذي في الكتاب وهو ظاهر وقد
شكك على هذه الحجة من وجوه ستة احدها ان الزمان ليس كله في مقابلة الميل بل بعضه في مقابلة الميل
وبعضه في مقابلة اصل الحركة وقد مر تقريره وجوابه فيه ما سبقت عليه وثانيها المنع من وجود ميل
على الوجه المذكور لجواز ان يكون للميل حد لا يتجاوزه وجوابه ان ميل نصف الجسم نصف ميل كله وهذا كما ان
الاجسام لا تنتهي في الانقسام الى ما لا يقبل القسمة ولا في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا ان يكون
ذلك لمانع خارج عن طبيعة الجسمية فكذلك الميل بعضه وازدياده وثالثها ان المحال انما لزم من مجموع
الامور المفروضة لا من مجرد فرض عدم الميل وجوابه ان كل واحد من تلك الفروض اذا كان واقعا فليس
المحال الا من فرض عدم الميل ورابعها ان الحجة انما تدل على وجود عائق عن الحركة الطبيعية فلم قلتم انه هو
الميل فان العائق انواع ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص وجوابه ان التقدير فرض التساوي فيما عدا الميل فلم الخاص ظ
يبق تفاوت في الزمان الا بسبب الميل وخامسها ان الميل اذا ضعف جدا لم يكن له تاثير البتة وكان وجوده
وعدمه سواء وسيأتي تقريره والكلام عليه وسادسها ان هذه الحجة يمكن قلبها في ان الجسم لا يخلو عن

ميل قسري معاوق للميل الطبيعي وانتم فلا تقولون بذلك وسيأتي تقرير ذلك ايضا وما فيه وفي هذه الا دلة ابحاث
مباحث كثيرة لم ار التطويل بذكرها لكون صاحب اللباب لم يعول على هذا الدليل ولم يبن على هذا المطلو
ب شيا من المطالب المهمة فلم يكن تحقيقه من المهمات فلهذا لم استوعب الكلام فيه قال ضابط
والجسم اذا وجد على حالة لا تجب له من ذاته فلحوقها به لعلة فاذا اخذ النظر الى ذاته كان ممكنا
عليه سلبها لولا المانع والحالة الممكنة ان كانت هي الوضع او الموضع كان ممكنا عليه الانتقال
عنها وممكن التحرك واجب الميل اقول قوله وممكن التحرك واجب الميل فيه نظر فان الممكن في ذاته
ربما كان ممتنعا بغيره وليس الحكم بوجوب الميل لامكان التحرك باولى من الحكم بامتناع التحرك
لعدم الميل فان من شرط التحرك وجود الميل والشي وان كان ممكنا في ذاته فانه يمتنع لعدم
شرطه قال مخلص فالمحدد للجهات ليس بعض اجزائه بما هو عليه من الوضع و
بلغ المحاذاة اولى من غيره فلا وجوب في شي منه الا لعلة فكان النقلة ممكنة لذاته ولا موضع
له ولا جهة فوقه فتصور الميل المستقيم فسمى الميل المستدير اقول انما سماه بالمخلص
لانه خلاص مما قبله اذ هو فرعه وخلاصته قوله ليس بعض اجزائه لا يريد بذلك
الاجزاء بالفعل بل يريد ما يعرض له من الاجزاء فان المحدد جسم واحد لا انفصال فيه كما عرفت
قوله بما هو عليه من الوضع والمحاذاة يريد بالوضع المقولة المشهورة وسنعرفها
واما المحاذاة فهي داخلة في مقولة الوضع اخص منها وينبغي بذكر الوضع عن ذكرها
قوله فلا وجوب لذلك في شي منه يريد انه لو وجب الوضع المخصوص والمحاذاة المخصوصة صح
لشي من الاجزاء المفروضة للمحدد مع عدم الاولوية لكان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو
محال وقوله الا لعلة معناه ان الوضع والمحاذاة وان لم يكن واجبة لما يعرض جزا لذاته
فمن الجائز ان يكون واجبة بسبب خارج عن ذات ذلك الجزء المفروض قوله فكانت النقلة
ممكنة لذاته يعني اذا قطعنا النظر عن ذلك السبب الموجب للوضع والمحاذاة المخصوصين
لو كان ثم سبب موجب لهما لبقيا بالنسبة الى الجزء المفروض نسبة وجودهما وعدمهما
اليه على السواء ومتى كان كذلك فعلى اي وضع كان امكن تبدله بغيره ولا يصح ذلك الا بالنقلة
فلهذا كانت ممكنة لذات المحدد قوله ولا موضع له ولا جهة فوقه فتصور الميل المستقيم
فسمى الميل المستدير معناه انه لما ثبت جواز النقلة على المحدد وجب وجود الميل فيه كما
مر قبل هذا وهذا الميل الذي فيه لا يخلو اما ان يكون مستقيما او مستديرا لا جائز ان يكون
مستقيما لان الميل المستقيم لا بد وان يكون الى جهة وكلامنا فيما هو محدد لكل الجهات فلو جاز على
المحدد الميل المستقيم لكان وراءه جهة ومتى كان وراءه جهة استدعت محددا غيره ووجب ان يكون

ذلك المحدد المغاير له محيطا به فكان مكانا له فيكون هو المحدد الذي كلامنا فيه لا غيره فلم يكن
الذي فرضناه محددا للجهات محددا لها هذا خلف فاذا استوى ان يكون ذلك الملا الذي فيه مستمسا
بعيد ان يكون مستديرا اذ الاشكل مغاير لها **قال** والتبدل الممكن للمحدد ليس لبعض اجزائه الى بعض
ولا الخارج اذ هو بالنسبة الى الداخل ثم لو تحرك المحدد وما فيه فليس ثم صوب ثابت ولا جهة متعينة
ولا حركة الى غير صوب فيمتنع فلا بد وان يكون في وسطه ساكن ليتبدل وضع كل واحد من المتحرك و
الساكن بالقياس الى غيره ولما علمت ان المحدد بسيط فيقتضي من الاشكال المستدير **اقول** لما ثبت
ان كل وضع يعرض للمحدد فهو ممكن التبدل بغيره وكان الوضع على ما استعمل هو نسبة اجزاء الجسم
بعضها الى بعض او الى الامور المغايرة لها فبين انه ليس يتغير نسبة بعض الاجزاء الى الاخر ولم يتغير
النسبة الى امر مغاير لم يكن الوضع قد تبدل فتبدله اذن بتبدل النسبتين او بتبدل احديهما لكن
تبدل اجزاء المحدد بعضها الى بعض محال لان ذلك يقتضي صحة الخرق والانفصال بالحركة المستقيمة
وقد عرفت انها لا تصح عليه لاستدعائها جهة اخرى ومحددا اخر وبهذا تبين امتناع تبدل النسبتين
معا عليه فتعين ان وضعه انما يتبدل بتغير نسبة اجزائه المفروضة الى الامور المغايرة لاجزائه و
تلك الامور لا تخلو اما ان يكون خارجة عنه او داخلة فيه والاول محال اذ لا جسم خارج عنه فتعين
تبدلها بالنسبة الى جسم داخل فيه وهذا الداخل لا يخلو اما ان يكون متحركا ~~او ساكنا فان كان متحركا~~
او ساكنا فان كان متحركا فاما ان يكون حركته مساوية لحركة المحدد او غير مساوية لها اما المساوية
فلا يقتضي تبدل الوضع وقد اشار الى ذلك بقوله ثم لو تحرك المحدد وما فيه فليس ثم صوب ثابت ولا
جهة متعينة ولا حركة الى غير صوب فيمتنع وحاصل هذا انه لو تحرك المحدد وما فيه لما كانا متميزين
فهو خلف واما غير المساوية فلا بد ان يفضل احد المتحركين على الاخرى فان فضلت حركة المحاط
على حركة المحيط فهو في حكم ما لو كان المحيط ساكنا والمحاط به متحركا بتلك الحركة الفاضلة لا غير فل
الامر على هذا التقدير يكون بهذه المثابة عند التحقيق فلا يكون المحيط الذي هو المحدد متحركا وهو
خلاف الغرض وان فضلت حركة المحيط على حركة ما احاط به كان المحيط بالحقيقة متحركا بالحركة الفاضلة صح
والمحاط به ساكنا فيرجع هذا القسم الى قسم ما يكون المحدد متحركا والداخل فيه ساكنا وذلك هو المراد
بقوله فلا بد وان يكون في وسطه ساكن ليتبدل وضع كل واحد من المتحرك والساكن بالقياس الى غيره قوله
ولما علمت ان المحدد بسيط فيقتضي من الاشكال المستدير معناه وبرهانه قد سبق **قال** تمهيد
الجسم الكائن الفاسد اذا خلع صورة ولبس اخرى يمكن عليه الحركة المستقيمة لانه ان لبس المستحدثة
من الصورة في مكان المختلعة فله الميل الى المكان المناسب وان لبس المستحدثة في مكانها فيكون مثل
اللبس ذا المكان متحرك اليه وحركته فامكنت على نوعيها وان فرض بلا اصق مكاني المستحدثة والمختلعة

بالمجاورة ليست اتحاد المكان واسلن للشي التمكن في الطرف الاخر كان نوعه قد حدث الحركة المستقيمة
اليه **اقول** الغرض من هذا الباب ان كل كائن وفاسد فانه قابل للحركة المستقيمة وانما سماه
بالتمهيد لان فائدته تظهر فيما بعده وحيث سما ما كان الذي ذكر قبله لاجله بالمخلص يسمى
هذا الذي هو لاجله ما بعده بالتمهيد والكائن يحمل على الجسم باعتبار لبسه لصورة بعد ما كان
لابسا لغيرها فخلعها والفاسد يحمل عليه باعتبار خلعه صورة ملبوسة عند لبسه صورة اخرى
وتقرير البرهان ان الجسم له بحسب كل صورة نوعية مكان طبيعي يخصه فالماء والهواء اللذين لهما
بحسب المائية مكان وبحسب الهوائية مكان اخر فاذا صار الماء هواء اشتعل الى حيز الهواء واذا
صار الهواء ماء اسفل الى حيز الماء واذا كان الامر كذا فالجسم الكائن الفاسد ولتكن الماء اذا صار هواء
لا يخلو اما ان يلبس الصورة المستحدثة كصورة الهوائية في مكان المختلعة كمكان الماء او في مكان
المستحدثة كمكان الهواء او في مكان اخر مغاير لمكانيهما والاحتمال المسمى غير هذه الثلثة لا يستحيل
تكونه لا في مكان فان كان في مكان المختلعة كما يصير الماء هواء وهو في حيز الماء فلا بد وان يتحرك بعد
صيرورته هواء حركة مستقيمة الى حيز الهواء والى هذا القسم اشار بقوله لانه ان لبس المستحدثة من
الصورة في مكان المختلعة فله الميل الى المكان المناسب وان كان تكونه في مكان المستحدثة كصيرورة
هواء وهو في حيز الهواء فمن الواجب ان يكون وهو ماء قد اسفل من حيز الماء الى حيز الهواء حركة مستقيمة
ثم لا يمكن اسفاله الى حيز الهواء الا ان يزاح الهواء ويفرقه ولا يمنع ذلك الا بحركة الهواء حركة مستقيمة
ايضا فيكون الحركة المستقيمة ممكنة على نوعي الماء والهواء معا وذلك هو معنى قوله وان لبس المستحدثة
في مكانها فيكون مثل اللبس ذا المكان متحرك اليه وحركته فامكنت على نوعيها وان كان تكونه في
مكان مغاير لمكاني المستحدثة والمختلعة كصيرورته هواء في حيز الارض مثلا فحكمه في انه لا بد وان يتحرك
حركة مستقيمة الى حيز الهواء كحكمه لو كان تكونه في حيز الهواء ولهذا القسم سوى صاحب الكتاب
بهذا القسم واما قوله وان فرض بلا اصق مكاني المستحدثة والمختلعة فالمجاورة ليست اتحاد المكان فالمراد
منه ان يكون جوابا عن سوال مقدر وهو انه لم لا يجوز ان يلبس المستحدثة في مكان المختلعة ومع ذلك
فلا يلزم ان يتحرك حركة مستقيمة الى مكان المستحدثة والوجه فيه ان يكون الجزء المتكون مجاورا النوع
ذي الصورة المستحدثة كما يكون الجزء الصائر من الماء الصائر هواء مجاورا لحيز الهواء ملاصقا له فاذا صار
هواء لم يتحرك مستقلا الى حيز الهواء كما لو كان غير مجاور لان الملاصق للنوع اذا صار من ذلك النوع الذي
فالتحق مكانا ما مما والجواب بعد ان المجاورة غير الاتحاد في المكان وان كانا متجاورين مما متعا ان
ومع تحقق تجاورهما فلا بد من الانفصال من احدهما الى الاخر بحسب استحقاق الصور النوعية وقوله وامكن
للشي التمكن في الطرف الاخر لمكان نوعه قد حدث الحركة المستقيمة اليه معناه انا سواء سلمنا ان المجاورة

الحاوي المحاط او لم نسلم ذلك فان المجاورة لا تقع الا للاطراف فالمجاور اذا صار من نوع المجاور امكن
ان ينتقل من احد طرفيه الى الاخر لان نسبتهما اليه على السواء فانتقاله من احدهما الى الاخر اما ان يكون
بالحركة المستقيمة فهي موجودة له لا محالة فيلزم المطلوب قال فالمحدد للجهات لما كان فيه ميل
مستدير امتنع عليه الميل المستقيم وكذا كل ذي ميل مستدير لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها
الى شيء وانصرافا عنه فيطلب المرغوب عنه هذا محال فليس بكائن فاسد لاستدعاء ذلك استقامة
الحركة اقول لما بين ان كل كائن فاسد فهو قابل للحركة المستقيمة وقد كان بين ان كل قابل للحركة
المستقيمة ففيه ميل مستقيم فكل كائن فاسد ففيه ميل مستقيم فههنا جعل ذلك كبرى لقياس
من الشكل الثاني ينتج ان المحدد للجهات لا يقبل الكون والفساد هكذا لا شيء من المحدد للجهات
فيه ميل مستقيم وكل كائن فاسد فيه ميل مستقيم ~~فكل كائن فاسد ففيه ميل مستقيم~~ فلا شيء مما هو
محدد للجهات بكائن فاسد وبين الصغرى بان المحدد فيه ميل مستدير ولا شيء مما فيه ميل
مستدير فيه ميل مستقيم فلا شيء من المحدد فيه ميل مستقيم وصغرى هذا قد بينت من قبل واما كبرى
فلبيانها بان الطبيعة الواحدة لو اقتضت الميل المستدير والميل المستقيم مع ان في احدهما انصرافا
عن الاخر وتركا له لكانت قد اقتضت توجها الى الشيء وانصرافا عنه هذا خلف ومثال ذلك ان
يتحرك الجسم حركة مستقيمة فاذا وافى مكانه الطبيعي تحرك حركة مستديرة فيكون المطلوب
بالحركة المستقيمة مرغوبا عنه بالحركة المستديرة وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يقتضي الحركة
المستقيمة بشرط خروجه عن حيزه الطبيعي والمستديرة بشرط حصوله فيه كما ان الجسم
العنصري يقتضي الحركة بشرط ان لا يكون في المكان الطبيعي لذلك العنصر ويقتضي السكون بشرط
ان يكون في المكان الطبيعي نفسه قلنا في الجواب ان الطبيعة الواحدة لم يقتض لذاتها لا
الحركة ولا السكون بل الذي اقتضى هو الحصول في الحيز الطبيعي ففي حالتي الحركة والسكون
مطلوب الطبيعة ذلك الامر الواحد بخلاف ما نحن فيه فان الحركة المستديرة فيها انصراف
وتوجه عن المطلوب بالحركة المستقيمة كما عرفت ثم الجسم المحدد لو اقتضى الحركة المستديرة
في حيز او مكان طبيعي له لو جاز ذلك لكان طالبا بتلك الحركة وضعا مخصوصا طبيعيا اذا حصل
على ذلك الوضع وقف وذلك محال لان نسبة الاوضاع كلها اليه على السواء فلم يكن كون بعضها
طبيعيا والبعض غير طبيعي اولى من العكس هذا ما قيل وانه غير خال من شوائب المعاندة
قوله وكذا كل ذي ميل مستدير ان يبين ان ما عدا المحدد من الافلاك المشهورة هي ايضا غير
قابلة للكون والفساد وغيرهما مما ذكر امتناعه على المحدد لان ذلك مبنى استحالته على امتناع
الحركة المستقيمة عليه توجب ان كل ما يمتنع الحركة المستقيمة عليها يمتنع هذه الاشياء المذكورة
عليه

عليه لكن الافلاك المشهورة كلها يمتنع الحركة المستقيمة عليها بدليل ان لها ميلا مستديرا وكل
ذي ميل مستدير فليس له ميل مستقيم فلا شيء مما له ميل مستدير بقابل للحركة المستقيمة فهذه
الافلاك ليست بقابلة للحركة المستقيمة فيلزم المطلوب بناء على صحة الاصول قال ولا
يتمزق لما ذكرنا من وقوع الحركة في العدم وغير ذلك ولانه اذا حركه القاسر عند الخرق ان طاوعت
الاجزاء في الجهات المختلفة دون ممانعة فلها ميل مستقيم مختلف وان مالت الى الالتئام ايضا
فبعضها ميل مستقيم وقد برهن ان ذا الميل المستدير يستحيل عليه ذلك فالافلاك الثابت لها
الميل المستدير لا تتخرق لذلك اقول قوله ولا يتمزق لما ذكرنا من وقوع الحركة في العدم معناه
ان المحدد للجهات يستحيل عليه التمزق والانخراق لان ذلك لا يتم الا بالحركة المستقيمة والحركة
المستقيمة هي نحو جهة والمحدد ليس وراءه جهة ولا شيء فيكون لو انخرق او تمزق متحركا في العدم و
ذلك محال وقوله وغير ذلك يريد ان تمزقه يمتنع لما ذكرنا ايضا من ان له ميلا مستديرا فلا يكون
فيه ميل مستقيم فلا يقبل الحركة المستقيمة وكلما يتمزق فهو قابل للحركة المستقيمة فالمحدد لا يتمزق
قوله ولانه اذا حركه القاسر عند الخرق فان طاوعت الاجزاء في الجهات المختلفة دون ممانعة
فلها ميل مستقيم مختلف معناه انه لو جاز الخرق عليه لما كان الخرق لذاته والا لما كان متصلا
بل لا بد ان يكون لخرقه سبب قاسر وذلك السبب القاسر لا يخلو عند الخرق من احد امرين اما
ان يكون اجزاء المخروق مطاوعة له او غير مطاوعة فان كانت مطاوعة له في الجهات الثلث
وجب ان يكون له ميل مستقيم الى خلاف تلك الجهات لما علمت ان كل ما يتحرك بالقسر الى جهة فله
ميل طبيعي الى خلاف تلك الجهة واذا طاوع القاسر الى جهات مختلفة ففيه ميل مستقيم الى جهات
مختلفة قوله وان مالت الى الالتئام ايضا فبعضها ميل مستقيم هذا هو القسم الثاني وهو ان لا يكون
اجزاء المحدد المخروق مطاوعة للقاسر عند الخرق بل مانع الى الالتئام وذلك ايضا انما يصح بان
يوجد فيها ميل مستقيم الى جهة الالتئام لا الى جهة مطاوعة القاسر قوله وقد برهن ان ذا الميل
المستدير يستحيل عليه ذلك معناه انه لما ثبت ان كل ما يتخرق فلا بد فيه من ميل مستقيم وقد كان
ثبت بما مضى من البرهان ان ذا الميل المستدير يستحيل عليه الميل المستقيم ايضا لاستحالة ان
تقتضي الطبيعة الواحدة توجها الى شيء وصرفا عنه وجب ان يكون المحدد الثابت له الميل المستدير
لا يقبل الخرق قوله فالافلاك الثابت لها الميل المستدير لا تتخرق لذلك معناه ان المحدد كما انه
لا يتخرق لاجل ما فيه من الميل المستدير فكذلك ما عداه من الافلاك المشهورة لاجل ما ثبت لها من
الميل المستدير بدليل حركتها المستديرة التي هي بواسطة الميل الدالة على وجوده كما عرفت لا
يجوز ان يكون قابلة للخرق بعين ما استدل به على ذلك في المحدد بطريق المطاوعة واللامطاوعة

كما ان م

فيها م

ومن اول برهان اثبات الميل الى ههنا اثره راى بعض العلما قال المشرق المسمد براد اساوت
اوضاعه يستوى لجرمه ميلا اوضاعه ولا ميل عند الاستوا وبرهان الميل فيه بعد فان الضعيف
من الممانع عند قوة كبيرة قد يستوى مع عدم الممانعة والجرم الثقيل الذى لا يحركه ولا ايمانعه
الا كثير من الرجال قوة محركا او ممانع واحد منهم اذا استقل وجودها وعدمها فى التاثير سوا
عند شدة القوة الزايدة عليه اقول لما اثبت وجود الميل لكل جسم وتكلم فيما يتفرع عليه من
المباحث ذكرها هنا انه انما اتى بذلك على سبيل الحكاية لمذهب بعض الفضلا لا لانه يرى ذلك او
يعتقد صحة الادلة المحكية عليه لان كله مبنى على وجود الميل لكل جسم وما ذكر على انه برهان
عليه فهو مدخول ومعلل فيكون كل ما فرع عليه من الاحكام كذلك لان الطعن فى الاصل يقتضى
الطعن فى الفرع على ان من فروعه ما لا يخلو مع تسليم الاصل من شبه وانظار لا حاجة الى ايرادها
بعد ثبوت الطعن السارى اليه من الاصل ويتبين خلل الاصل على وجهين احدهما من طريق الحل والاخر
من طريق المعارضة اما الذى من طريق الحل فهو ان الذى اثبت به تعميم الميل فى الاجسام قد عرفت
ان احدى مقدماته انه لا يجوز ان يستوى زمان حركة ذى الميل وعديمه لاستحالة ان لا يكون للميل
تاثير اصلا فيكون وجوده وعدمه سواء وذلك محال وهذه المقدمة ممنوعة فان تاثير الجزء لا يلزم
ان يكون جزءا من تاثير الكل فالميل القوى اذا اقتضى زمانا ما للحركة لا يلزم ان يكون الميل الضعيف
يقتضى من الزمان ما نسبته الى الزمان الذى اقتضاه القوى كنسبة ضعف هذا الى قوة ذلك
وحقق ذلك بمثال اورده وهو ان الف من الرجال اذا حركوا شيئا من الاجرام الثقيلة كالحجر العظيم
فاذا رفعوه مقدار ذراع لا يلزم ان يكون الواحد منهم لو انفرد بنفسه رفعه جزءا من الف ذراع بل جاز
ان لا يتمكن من تحريكه عند الانفصال البتة فيكون وجود ذلك المحرك الواحد وعدمه على السواء ومع
هذا لا يلزم منه محال والوجه فيه ان تاثير ذلك الواحد وكذا كل واحد انما هو مشروط بانضمام
الباقين اليه بحيث يكون للمجموع اثر واحد لا يتوزع على الافراد بل عسى ذلك يكون عند الاجتماع
لا غير وفى مقايسة الميل بهذا المثال نظر وهو ان الميل لا معنى له الا المدافعة والممانعة بحيث
ولا ممانعة فلا ميل والتقدير وجود ميل وان كان ضعيفا انما كان يصح اجرا الميل مجرى هذا المثال
لو كانت المدافعة والممانعة من تاثيراته لا ان يكون هو هى نفسها وقوله قال المشرق يريد
به صاحب الحكمة الاشراقية لان تلك لا تكون الا حقيقة اذ معنى الاشراق هو ما يفيض على النفوس
وينطبع فيها من العلوم من جهة العقول الفعالة وذلك لا يمكن ان يكون الا مطابقا لما فى نفس
الامر كما سياتى بيانه وقوله المستدير اذا تساوت اوضاعه يستوى لجرمه ميل اوضاعه ولا ميل
عند الاستوا يريد ان يبين قبل الطعن فى برهان الميل ان المحدد للجهات ليس فيه ميل مخالف للميل
ان

الذى من نفسه الحركة له بالارادة لان المحدد مستدير ليس بعض الاوضاع اولى به من البعض
وكل كذا فلا ميل له اذ لو كان له ميل لما كانت اوضاعه متساوية ويلزمه من باب عكس النقيض
ان كل ما اوضاعه متساوية فلا ميل له فالمحدد لا ميل له وتحقيق هذا البحث ان المحدد كل
وضع يفرض له فليس ذلك الوضع بالنسبة الى الجرم المحدد اولى من غيره من باقى الاوضاع وكل
كذا فهو ممكن التبدل بالحركة فلا يخلو اما ان يكون فيه ميل مخالف لجهة ميل تلك الحركة او لا يكون
فان لم يكن فهو المطلوب وان كان ففيه ميول مختلفة بحسب ما يتبدل من الحركات التى بحسب
الاوضاع المتساوية واذا تساوت الميول لم يبق مدافعة الى جهة ولا معنى للميل الا المدافعة
فلو كان فيه ميول متساوية الى جهات مختلفة لما كان فيه ميل اصلا هذا خلف وعلى تقدير ان
لا يكون خلفا فهو نفس مطلوبنا قوله وبرهان الميل فيه بحث فان الضعيف من الممانع عند
قوة كبيرة قد يستوى مع عدم الممانعة معناه ان القوة المحركة بالقسر اذا كانت شديدة
جدا ربما استوى بالنسبة اليها الجسم الذى فيه ميل ضعيف يمانعها منعا ضعيفا والجسم
الذى لا ميل ممانع فيه اصلا قوله والجرم الثقيل الذى لا يحركه ولا يمانعه الا كثير من الرجال
قوة محركا او ممانع واحد منهم اذا استقل وجودها وعدمها فى التاثير سواء عند شدة القوة
الزايدة عليه معناه تصحيح ما ادعاه من استواء ذى الممانعة الضعيفة وعديمها فى عدم التاثير
فان الجرم الثقيل كالحجر الكبير الذى لا يقدر على تحريكه الا جماعة من الرجال ولا يقدر على منع
الجماعة المذكورة من تحريكه الا جماعة من الرجال ايضا لا يكفى واحد منهم فى تحريكه اذا استقل
ذلك الواحد بالتحريك كما لا يكفى واحد فى منع الجماعة عن التحريك وعلى هذا فان وجود قوة ذلك
الواحد المحرك او الواحد المانع من الحركة وعدم تلك القوة متساويان فى تاثير التحريك او المنع
منه بالنسبة الى شدة قوة الجماعة الزايدة على قوة ذلك الواحد كما قد عرفت وجه التحقيق
فى ذلك قال واعلم ان حجرين مثلا متساويى الميل اذا حركنا احدهما الى المركز وحركنا الثانى اليه
بقوة الثانى من الذى حركناه اسرع لانضمام قوتنا الى ميله ثم لو كان عديم الميل موجودا وحركناه
ايضا الى المركز بمثل قوة حركنا بها الحجر اليه سواء فحركة الحجر اسرع للميلين وهبا انهما انساويا
فاذا حركناه وذا المذكورين قسرا صاعدا الى المركز مثلا على ما قلنا مع هذا الحجر كان المحال لازما
على طريقه او الزم وليس كذا اقول هذا هو الخلل الذى بينه فى برهان الميل من طريق المعارضة
وتقريره ان نفرض اجساما خمسة احدها جسم متحرك الى المركز بميل طبيعى له اليه كالحجر وثانيها جسم
ارضى كحجر اخر فيه ميل الى المركز ايضا مساو لميل ذلك الجسم فى الشدة والضعف وهو مع ذلك متحرك
الى المركز بذلك الميل الطبيعى وبميل اخر قسرى منضم الى ميله الطبيعى وثالثها جسم لا ميل فيه الى المركز

متحرك اليه بقوة قسرية مساوية للقوة القسرية التي حرك بها الجسم الثاني الى المركز ورابعها
جسم فيه ميل طبيعي الى جهة المحيط متحرك الى المركز بميل تلك القوة القسرية وخامسها جسم فيه
ميل طبيعي الى جهة المحيط ايضا هو اقل من الميل الذي في الجسم الذي فرض قبله مع ان الجسم المذكور
متحرك بميل تلك القوة القسرية الى جهة المركز واذا تقرر هذا الغرض فالجسم الثاني حركته الى المركز
اسرع من حركة الاول اليه لان الثاني يتحرك اليه بميلين والاول يتحرك بميل واحد مساو لاحد الميلين
فينضاف قوة الميل القسري الى قوة الميل الطبيعي المشترك بينهما فلا بد ان يزداد تاثيره في المسرعة
للحركة الى المركز وهذا هو المراد من قوله ان الثاني الذي حركناه اسرع لانضمام قوتنا الى ميله و
لمثل هذا هو ايضا اعني الثاني حركته اسرع من حركة الثالث اذ الثاني يتحرك بميلين والثالث يتحرك باحدهما
فقط وذلك هو معنى قوله فحركة الحجر اسرع للميلين واما الجسم الرابع فحركته ابطأ من الثاني والثالث
والخامس فهذا الرابع هو الذي سميناه في برهان الميل ب وهذا الخامس هو الذي سميناه
هناك د فلنفرض ان زمان حركة الرابع ضعف زمان حركة الثاني وليكن الرابع في ساعة والثاني
في نصف ساعة ونفرض ان الميل المعاوق في الخامس نصف الميل المعاوق في الرابع فيلزم على
سياق ما بين في برهان الميل ان يكون زمان حركة الخامس نصف زمان حركة الرابع لكن الرابع في
ساعة والخامس في نصف ساعة فيستوي زمان حركة ما فيه ميل معاوق مع زمان حركة ما لا ميل
معاوق فيه بل فيه مع ذلك ميل موافق هذا خلف فلو لزم وجود الميل المعاوق عن الحركة القسرية
في كل جسم بالبرهان الذي مضى للزم ههنا في الجسم المفروض ثانيا ان يكون له مع الميل الطبيعي الى
المركز والميل القسري الموافق له ميل آخر الى المحيط مخالف للميل الطبيعي وذلك محال لاستحالة اجتماع
الميلين المختلفين وفي قوله وهب انهما تساويا يريد ان الثاني مع كونه اسرع من الثالث في نفس الامر فانا
لو نزلنا انه ليس باسرع منه بل مساو له في السرعة والبطوء فان المحال يلزم من ذلك فضلا عما لو كان
اسرع وقوله فاذا حركنا ب ود المذكورين قسرا صرفا الى المركز مثلا على ما قلنا مع هذا الحركات
المحال لازما على طريقه او الزم فاعلم انه اراد بـ ب الجسم الذي فيه ميل معاوق عن الحركة القسرية
وبـ د الجسم الذي فيه ميل كذلك الا انه اقل منه وهما المذكوران في برهان الميل فاذا استعملناه هنا ذلك
البرهان مع الحجر الذي فيه ميلان الى المركز احدهما طبيعي والاخر قسري كما استعملناه هناك في ب
ود مع الجسم العديم الميل المسمى ح لزم المحال ههنا كما لزم هناك اما ان المحال لازم فلما علمت واما
انه الزم فلان هناك لزم مساواة ما له ميل معاوق لما لا ميل معاوق له وههنا لزم مساواة ما له ميل
معاوق لما ليس له ذلك وفيه مع ذلك ميل طبيعي موافق ولا شك ان هذا اشد استحالة وقوله وليس
كذا يريد ان برهان الميل لو كان حقا لكان عدم وجود ميل معاوق في الجسم المتحرك الى المركز بميلين طبيعي

وقسري محالا لكن ذلك ليس بمحال لان هذا الميل المعاوق معدوم عن الجسم المذكور في نفس الامر
لاستحالة وجود ميلين طبيعيين الى جهتين مختلفتين في جسم واحد ولو كان عدمه محالا لما كان
معدوما في نفس الامر لكنه معدوم فليس بمحال واعلم ان تسميته لما احتج به على وجود الميل
في كل جسم بالبرهان مع كونه لا يرى صحته هو من طريق المجاز اذ لو كان برهانا لكان مفيدا لليقين
لان افادة اليقين ماخوذة في حده فما ان يكون فيه بعد ولا عليه طعن والامر عنده بخلاف
ذلك قال فكفانا ان المحدد لا يخرق لما سبق اولا ولا يتحرك على الاستقامة فليس بكائن ولا فاسد
وميل العنصريات محسوس وللمستدير ميل آخر ستعرفه اقول لما بنى على تعميم وجود الميل
ان المحدد لا يخرق ولا يتحرك حركة مستقيمة ولا يقبل الكون والفساد ثم بين بعد ذلك بان برهان
الميل فيه بعد ذكر ههنا ان القدح في وجود الميل الذي بني عليه الاحكام المذكورة للمحدد لا يقدح
في حصول هذه الاحكام له لانه قد ثبت امتناع الحركة المستقيمة عليه لا من طريق وجود الميل
بل من طريق استحالة الحركة في العدم واليه ويلزم من ذلك ان لا يقبل الخرق ولا الكون والفساد
لان كل ما يخرق فهو قابل للحركة المستقيمة وكذا كل كائن فاسد فكل ما لا يقبل الحركة المستقيمة فليس
بمخترق ولا كائن ولا فاسد وذلك كاف في نفي هذه الاشياء عن المحدد واما باقي الافلاك المتحركة بالحركة
المستديرة فلا يكفي ذلك في نفي هذه الاشياء عنها فلذلك اقتصر على ذكر المحدد وبعد ان قرر هذا ذكر
ان الميل لا يخلو عنه جسم لكن لا من طريق ذلك البرهان المزيف بل من طريق آخر وهو ان الاجسام
على قسمين عنصرية وفلكية اما العنصريات فلكل واحد منها ميل محسوس الى حيزه الطبيعي
لا حاجة الى اثباته ببرهان واما الفلكيات فستعرف ان حركاتها المستديرة نفسانية فلها ميل
نفساني وهو الذي اشار اليه بان له ميلا آخر لانه لم يصرح بذكر الميل النفساني من قبل بل ذكر الطبيعي
والقسري لا غير قال

التلويح الثالث في المكان وله امارات اربع باتفاق الجماهير

الاول جواز انتقال الجسم عنه الى غيره والثاني استحالة حصول جسمين فيما يشغله احدهما معا و
الثالث انه ينسب اليه الجسم بلفظة في وما في معناها والرابع انه يختلف بالجهات مثل فوق وتحت
ونحوهما وظن ان المكان هو الهيولى وقيل هو الصورة وقيل ما يستقر عليه الجسم والامارات الاربعة
كلها ليس ولا واحد منها يجتمع فيه فليس شيء منها بمكان وفي الاولين يلزم ان يكون الجسم في احد جزئيه هذا محال
اقول قوله وله امارات اربعة باتفاق الجماهير فاعلم ان الفايدة من ذكر اماراته عند الجماهير ان الشيء
اذا لم يسلم فيه علامة او لازم او خاصة او امر في ذاته لا يصح النزاع فيه والاختلاف في ماهيته بل
يصير ذلك خلافا لفظيا ولولا ذكر هذه الامارات فيما نحن فيه لما امكننا ابطال قول من يقول ان المكان

هو ما يستقر عليه الجسم مثلا اذ ليس لنا منع العناية والاصطلاح وقوله الاول جواز انتقال
الجسم عنه الى غيره وربما عورض بان من الاجسام ما لا يجوز خروجه عن مكانه كالافلاك وجوابه ان
المراد جواز الانتقال للجسم من حيث هو جسم وذلك لا ينافي الامتناع بسبب امر اخر كصورة نوعية او غيرها
فان عدم الانتقال في امثال هذه لا لانها اجسام او متمكنة بل بسبب اخر قوله والامارات المسلمه
كلها ليس ولا واحد منها يجتمع فيه يريد ان الامارات الاربع التي سلم الجمهور حصولها للمكان
لا يجتمع في واحد من هذه الثلثة اعني الهيولى والصورة وما يستقر عليه الجسم فليس ولا واحد من
الثلثه المذكورة يجتمع فيه هذه الامارات الاربع اما الهيولى فلان الجسم من حيث هو جسم او متمكن
على تقدير ان يكون هيولاه هي المكان لا يتصور انتقاله عنها لان الشي لا ينتقل الا بجميع اجزائه والهيولى
هي احد جزئي الجسم فلو انتقل لم ينتقل الا بانتقاله ولا يتصور انتقاله عنها فان تصور انتقاله في الجملة وكذا
كل ذي جزء فانه يمتنع لذاته ان ينتقل عن شي من اجزائه الى غيره وهو باق بعينه في حال النقلة على ما كان
قبلها واما الصورة فحكمها هذا الحكم واما ما يستقر عليه الجسم فلا ينسب الجسم اليه بلفظة في
وما في معناها من الالفاظ الدالة على الظرفية من اي لغة كما يقال الماء في الكوز والوتد في الحايط وزيد
في الدار فان الترس اذا استقر على مقدار الدرهم لا يقال ان الترس فيه بل يقال انه عليه وهذه ينتظم
على صورة قياسية من الشكل الثاني كقولنا كل مكان يصح انتقال الجسم عنه ولا شي من الهيولى والصوره
يصح انتقال الجسم عنه فلا شي من المكان بهيولى ولا صورة وكقولنا بعض ما يستقر عليه الجسم ليس
ينسب الجسم اليه بانه فيه وكل مكان ينسب الجسم بانه فيه فبعض ما يستقر الجسم عليه ليس
بمكان وقيل كل ما يستقر الجسم عليه فهو مكان لكون هذا القائل لم يجعل للمكان مفهوما سوى ذلك
هذا خلف قوله في الاولين يلزم ان يكون الجسم في احد جزئيه هذا محال يريد انه لو كان مكان الجسم هو
هيولاه او صورته وهما مراده بالاولين لكونه ذكرهما اولا للزم ان يكون الجسم في احد جزئيه والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الشرطيه فبيانها بما ذكرنا من ان الجسم مركب من الهيولى والصورة فيكون
كل واحد منهما جزءه واما بطلان التالي فبين بذاته فان قيل اذا كانت الامارة الاولى كافية في منع ان
يكون المكان هيولى او صورة والامارة الثالثه كافية في منع ان يكون ما يستقر عليه الجسم فما الفايده
في ذكر الثانيه والرابعة فالجواب ان الثانية يحتاج اليها للفرق بين المكان والمحل بالنسبة الى ما يحصل
فيهما فان المكان الواحد يمتنع فيه جسمان يكون مشغولا بكل واحد منهما والمحل الواحد يجتمع فيه
حالان يكون كل واحد منهما ساريا فيه بالاسر كالطعم واللون والرايحة في جسم واحد ولا يعارض هذا
بان جواز الانتقال يكفي فرقا بينهما لانا نقول انه وان كان كذلك الا انه يفتقر في اثبات الفرق الى اقامة
البرهان على عدم جواز انتقال الصور والاعراض من محل الى غيره فان عدم جواز ذلك لذواتها والنفس

حلولها في محالها ولا كذلك جواز اجتماع حالين في محل وعدم جواز اجتماع جسمين في مكان فانه بين
بذاته لا يفتقر الى حجة وبرهان واما الامارة الرابعة فان بعضهم يزعم ان النفس مكان للبدن وذلك
باطل بان المسلم في المكان انه يختلف بالجهات والنفس ليس لها جهة ومما يفرق به بين المكان و
المحل ان ما يحل في المحل يكون شايعا فيه بكليته كالسواد في الجسم ولا كذلك المتمكن بالنسبة الى المكان
قال وظن ان المكان هو الخلا وهو امتداد يمكن فيه فرض ابعاد ثلثه قائمه قائم لا في مادة من شانه
ان يملاه الجسم ويجوز ان يخلو من الجسم عند قوم ولا يجوز عند غيرهم اقول انه ابطل اولا امكانية
ما توهم انه المكان من الاشيا التي لا يصدق الامارات الاربع عليها ومقصوده الان ان يبطل امكانية
ما توهم انه كذلك مما يصدق الامارات المذكورة عليه لو كان موجودا وذلك هو الخلاء فابتدأ بذكر تعريفه
ثم باراء الناس فيه ثم بابطال وجوده اما تعريفه فهو قوله وهو امتداد يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة قائمة قائم
لا في مادة من شانه ان يملاه الجسم فالامتداد يعم السطح والخط والجسم وامكان فرض الابعاد الثلثه فيه
يخرج الخط وكونها قائمة يخرج السطح فان المراد بالقائمة كونها على زوايا قائمة وذلك لا يتاتى في السطح و
ان كان يتاتى فيه فرض ابعاد ثلثه لكن لا على زوايا قوائم كما عرفت وكون قيامه لا في مادة يخرج الجسم التعليمي
فانه عرض لا بد له من محل وذلك المحل هو المادة والتقدير انه لا في مادة وكون من شانه ان يملاه الجسم
يخرج الجسم الطبيعي فان الجسم الطبيعي لا يملاه جسم اخر لانه هو في نفسه ملا فلا يملاه شي اخر واما اراء
الناس فيه فاصلها رايان وما عداهما يتفرع منهما الاول ان هذا الامتداد المذكور يجوز ان يخلو عن
امتداد جسم طبيعي بل يبقى فراغا صرفا وقد ذهب الى ذلك جماعة من المتكلمين وهذا هو المراد بقوله ويجوز ان
يخلو عن الجسم عند قوم الراي الثاني قول من يقول بوجود هذا الامتداد الا انه لا يجوز خلوه من الجسم
وهو مذهب قوم اخرين واليه اشار بقوله ولا يجوز عند غيرهم والفرق بين هذا المذهب وبين المذهب
القايلين بان لا خلا ان اصحاب هذا الراي يرون ان بين طرفي الطاس مثلا بعدا يداخله بعد الما وانه بحيث
لو خرج الماء منه ولم يدخل في ذلك الاناء جسم اخر اما هوا او غيره لبقي البعد بين جوانب الاناء فارغا لكن
لا يمكن خروج الجسم عنه من غير ان يخلفه جسم اخر هو عندهم محال واما من لا يرى ان للخلا وجودا ولا
فانه لا يقول ان بين طرفي الاناء بعدا مغايرا لبعد الجسم الذي في ذلك الاناء فهذا هو الفرق ويتفرع من
انه م هذين الرايين اراء اخر منها ان منهم من يقول ان وراء العالم خلاء لا يتناهى ومنهم من يقول انه خلاء الا القدر
الذي فيه العالم وليس وراءه لا خلاء ولا ملاء وان من الاجسام التي في هذا العالم ما هي غير متماسة ولا يوجد
فيما بينها ما يماسها ومنهم من يقول انه ليس في العالم جسمان لا يتماسان ولا يوجد فيما بينهما جسم يماسهما
ثم من القايلين بالخلاء من يرى انه شي موجود ومنهم من يرى انه لا شي واراء اخر غير هذه لا حاجة الى استقصائها
واذا بطل وجود الخلا بطلت هذه الاراء باسرها قال والمجوزون لخلو الخلا اثبتوا وراء العالم ممتدا

غير متناه وعرفت استحالة اللانهاية فيه ووجوده محال لانه لو كان فيما شغل جسم اذا حصل فيه
اصغر منه في الاقطار كلها لا شك انه يزداد عليه الخلا المساوي لاكبر منه ولا شك ان بين الاجسام
المتباعدة الخلا اكثر من المتقاربة فله مقدار وهو كم فليس لا شي واذا قام بنفسه وله طول وعرض
وعمق فهو جسم اقول لما ذكر الآراء في الخلاء شرع بعد ذلك في ابطالها وابتدأ اولا بابطال قول
من يرى ان وراء العالم خلاء لا يتناهى والقائل بذلك لا يخلو اما ان يرى ان الخلا شي موجود او يرى
انه عدم محض فان كان يرى عدميته فليس بينه وبين اهل الحق منازعة فان حاصل دعواه انه
ليس وراء العالم شي وذلك مما لا خلاف فيه نفاة الخلا بل هو عين مذهبهم فانهم اذا نفوا الخلا فقد
اعترفوا بان ما وراء العالم ليس بشي ولا متناه لان ما ليس بشي لا يصدق عليه لا انه متناه ولا
انه لا متناه بل يسلب عنه التناهي وعدمه ولاجل ان هذا الراي يرجع عند التحقيق الى موافقة
نفاة الخلا لا الى مخالفتهم لاجرم لم يتعرض له صاحب الكتاب وايضا ينافي ما عرف به الخلا ان
العدم الصرف لا يمكن فيه فرض الامتدادات المتقاطعة وكان نفس تعريف الخلا كافيا في ابطال
كونه عدميا فلم يفتقر بعد ذلك الى ابطال ثان وان كان القائل ان الخلا الذي وراء العالم لا يتناهى يرى
مع ذلك ان الخلا شي وذات موجود فيدل على ابطاله ان ذلك الخلا على هذا التقدير هو امتداد
موجود وكل امتداد موجود فيجب ان يكون متناهيا كما سبق فالخلا الذي وراء العالم يجب ان يكون
متناهيا وقد فرض انه غير متناه هذا خلف واذا عرفت هذا فقوله ابتنوا وراء العالم ممتدا الى غير
متناه اراد شيئا ممتدا فاضمر الموصوف واظهر الصفة وفيه اشعار بان الخلا الذي هو في ابطاله
ليس بعدم محض بل هو شي ما قوله وعرفت استحالة اللانهاية فيه يشير بذلك الى ما برهن به على
وجوب تناهي الابعاد والامتدادات وبعد ان تكلم في ابطال مذهب من يقول ان وراء العالم خلا لا يتناهى شرع (الامتدادات)
في ابطال وجود الخلا كيف كان على اختلاف الاراء فيه ونصب على ذلك عدة براهين الاول منها
ان الخلا لو كان موجودا لكان قابلا للزيادة والنقصان وكل كذا فهو اما كم واما ذو كم وعلى
التقديرين فاما ان يقوم بنفسه او بمحل فان قام بنفسه وله طول وعرض وعمق اذ التقدير انه
كذلك وهو ماخوذ في حده لكان جسما اذ لا نعني بالجسم الا الجوهر الذي يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة
على زوايا قائمة وهذا بهذه الصفة فيكون جسما اما انه جوهر فلان التقدير قيامه بنفسه واما
باقي القيود فلانها ماخوذة في تعريف الخلا واذا كان الضابط في الجسم ذلك وكل ما هو كذلك فهو جسم
فالخلا جسم ولا شي من الجسم بخلا فلا شي من الخلا بخلا هذا خلف وان لم يقم الخلا بنفسه فهو في محل وكل
ما هو في محل فهو في مادة اذ ذاك المحل يكون حينئذ هو مادته ولا شي مما هو المادة بخلا فيلزم الخلف
المذكور وحاصل هذا انه لو كان الخلا موجودا لكان الخلا ليس بخلا والتالي باطل فالمقدم مثله وتقرير

الشرطية ما عرفت واذا تقرر هذا فقوله ووجوده محال يريد ان وجود الخلا محال على كل التقادير
سوا فرض داخل العالم او خارجه كان متناهيا او غير متناه مع خلوه عن الجسم او لم يصح وقوله
لانه لو كان فيما شغله جسم اذا حصل فيه اصغر منه في الاقطار كلها فيزداد عليه الخلا المساوي
لاكبر من ذلك الجسم يزداد على الخلا الذي كان مساويا للجسم الاصغر وقوله لا شك ان بين الاجسام
المتباعدة الخلا اكثر من المتقاربة فمعناه ظاهر وهو بيان ثان لقبول الخلا للزيادة والنقصان وكان
البيان الاول اخص بالخلا الذي لا يخلو عن الجسم والثاني اخص بالذي يخلو عنه وان كان كل من البيانين
عاما في الذي يخلو والذي لا يخلو وقوله فله مقدار هذا نتيجة ما مضى وصورة القياس الخلا يقبل الزيادة
والنقصان وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فله مقدار فالخلا له مقدار وقوله وهو كم الضمير
عائد الى المقدار لا الى الخلا اذ لا يلزم ان كل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو كم الا اذا كان قابلا لهما
لذاته وهو لم يبين ذلك وقوله فليس لا شي معناه ان العدم المحض لا يكون كما ولا ذا كم فلا يقال ان
هذا العدم اكبر من ذلك العدم ولا اصغر منه وكل ما يصدق عليه ذلك فليس بعدم فالخلا ليس بعدم و
قوله واذا قام بنفسه وله طول وعرض وعمق فهو جسم معناه ان هذا الخلا الذي هو قابل للامتدادات
الثلثة المتقاطعة على الزوايا القوائم الجائز ان يقوم بغيره والا لكان ذلك الغير مادة له فلا يكون
خلا كما عرفت فتعين ان يقوم بنفسه ومتى قام بنفسه وجب جوهريته ولا معنى للجسم الا الجوهر الذي
هو بالصفة المذكورة فالخلا اذن جسم هذا خلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون المقادير للجسم الذي فيه
للخلا لا للخلا نفسه قلنا هذا باطل لان القطر الآخذ من زاوية حائط الى اسفل الزاوية التي تقابلها
ليس في ابعاد الجدران المحيطة ما يساويه قال ونزيده بيانا ونقول انه طابق الكم المتصل وكل
كم طابق المتصل فهو كم متصل اذ المنفصل لا يطابق المتصل والكمية المتصلة لو كان لها طبيعة مستغنية
عن المحل لما افتقر نوعها الى المحل اذ لازم النوع لذاته لا يفارق اشخاصه وافتقار شي من نوعها يوجب
افتقار كل واحد فالخلا اتصاله في مادة فهو جسم وقد فرض لا كذلك هذا محال اقول انه في البرهان
الذي قبل هذا بين ان الخلا قابل للزيادة والنقصان ثم بين انه كلما كان كذا لم يكن خلا وهذا البرهان
مشارك لما قبله في مقدمته لكن يبين الثانية منهما خاصة ببيان هو اوضح مما بينها به في البرهان
المتقدم وذلك معنى قوله ونزيده بيانا وهذا البيان هو المشهور في الكتب واما الاول فلم اجده
في كلام غيره قوله ونقول انه طابق الكم المتصل الضمير في انه عائد الى الخلا المقدر وجوده و
قوله والكمية المتصلة لو كان لها طبيعة مستغنية عن المحل لما افتقر نوعها الى المحل يريد ان هذا
الخلا الذي هو كم متصل لا شك في استغنائه عن المحل والا لكان ملأ كما سبق تقريره فكلما استغنى
بعض اشخاصه او بعض اصنافه عن المحل فنوعه مستغن عن المحل لكن نوعه هو الكم المتصل فيلزم

منه اراد ببطلانه هنا الثاني فيكون معناه انه لو وجد الخلا لكان الذي [illegible]

ان يستغنى الكم المتصل عن المحل وذلك باطل عما قررته **قال** وتعلم ايضا انه يقبل الانفصال
الوهمي فلابد له من مادة كما سبق وان منع جواز الانفصال فيقال اذا حصل فيه الجسم ان لم يجتمع
مع الخلا فقد فرقته وفصله وان اجتمع معه فتداخل البعدان صايره بعدا واحدا بلا زيادة مقدار
وان تصير وحدتان وحدة واحدة وقد عرفت ان الشيان تصارا واحدا وايضا تعلم ان الاجسام
يمانع عن التداخل والتداخل هو ان يلقى احد شيئين بكليته كل الاخر فيكون لكله مكان
جزء وهو بين الاستحالة وتمانع الاجسام ليس الا لكمالها البعدي والجسم لما جاز ان يلقى
بعض الاخر ببعضه دون الكل بالكل فليس للجرمية ولا للصورة ولا للمادة فانها لو منع
ملاقاة الكل بالكل لمنعت ملاقاة البعض بالبعض فانها مساوية في الكل والبعض والتالي
باطل فكذا المقدم ولا يظن ان التقا الجسم اخر بسطح عرضي دون ذاته فان السطحين ان التقيا
دون الجسمين فلكل طرف الى الاخر وطرف الى الجسم فالسطح ذو عمق فصار جسما هذا خلف
وعلى هذا حال الخط والنقطة ولا التقاني عرضي جسمين بذاتيهما لعدم قوامهما بنفسهما
فاذا ثبت ان التمانع للتمام البعدي فلا يتصور التداخل في الخلا ولا في الملا فبطل مذهبهم
اقول هذا برهان اخر على استحالة الخلا وتقريره ان الخلا لو كان موجودا لكان قابلا للانفصال
الوهمي وهو ظاهر وكل ما كان قابلا للانفصال الوهمي فهو قابل للانفصال الانفكاكي وقد سبق بيان
ذلك وكل متصل قابل للانفصال الانفكاكي فهو في مادة كما مضى في ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
فلو كان الخلا موجودا لكان في مادة فلم يكن خلا هذا خلف وهذه الجملة هي معنى قوله وتعلم
ايضا انه يقبل الانفصال الوهمي فلابد له من مادة كما سبق واما قوله وان منع جواز الانفصال
فانه لما قرر البرهان اورد على نفسه سوالا وهو ان المجوز للخلا ربما منع من قبول الخلا للانفصال
فلا يلزم افتقاره الى المادة المبين بواسطة قبول الانفصال فلا يتم البرهان واجاب عن السوال
بقوله فيقال اذا حصل فيه الجسم ان لم يجتمع مع الخلا فقد فرقته وفصله وان اجتمع معه فتداخل
البعدان صايره بعدا واحدا بلا زيادة مقدار وتقرير هذا الجواب انه قد كان اخذ في تعريف
الخلا ان من شانه ان يملاه الجسم ولانه لو لم يكن من شانه ذلك لكان فيه ممانعة وصلابة فكان ملا
وهو المطلوب واذ قد ثبت هذا فاذا حصل في الخلا جسم فلا يخلو اما ان لا يجتمع البعد الجسمي
مع البعد الخلائي او يجتمع فان لم يجتمع فقد انفصل البعد الخلائي الى الجزء الباقي والجزء الزايل وحينئذ
يبطل قول من منع جواز الانفصال في الخلا وان اجتمع كل واحد من البعدين مع الاخر فلزم تداخل
بعدين بحيث يصير مقدار مجموعهما كمقدار احدهما من غير زيادة عليه البتة وذلك بديهي البطلان
فان كل عاقل يحكم ببديهة عقله ان عشرة اذرع وعشرة اذرع مثلا لابد وان يكون مجموعهما عشرين

ذراعا وقوله وان تصير وحدتان وحدة واحدة معناه ان المقدار الواحد له اعتباران اعتبار
المقدارية التي هي من الكم المتصل واعتبار الوحدة التي هي مقومة للكم المنفصل الذي هو العدد
وكما ان البديهة حاكمة بان المقدار الحاصل من مجموع المقدارين ازيد من المقدار الذي لاحدهما عموم
فكذلك هي حاكمة بان انضمام المقادير بعضها الى بعض يحصل منه زيادة في الكم المنفصل فلا يصير
المقداران مقدارا واحدا الا اذا عدما وحصل ثالث وليس ذلك صيرورة الاثنين واحدا على
الحقيقة قوله وقد عرفت ان الشيان تصارا واحدا يشير بذلك الى ما ذكره في الضوابط التي
في اخر المنطق من بيان استحالة اتحاد الاثنين وقوله وايضا تعلم ان الاجسام تمانع من التداخل
والتداخل هو ان يلقى احد شيئين بكليته كل الاخر فيكون لكله مكان جزء وهو بين الاستحالة قوله
وتمانع الاجسام ليس الا لكماله البعدي معناه ان العقل حاكم بامتناع تداخل الاجسام بالتفسير
الذي فسر تداخلها به فهو حاكم ايضا بان ذلك الامتناع ليس الا لاجل ابعاد الجسم الثلثة التي
تتقاطع على الزوايا القوائم وكون الاجسام لها هذه الابعاد الثلثة هو المراد بكمالها البعدي
فان الذي له بعدان فقط وهو السطح او بعد واحد فقط وهو الخط هو ناقص ولهذا لا يقوم بنفسه
بل هو عرض لغيره بخلاف الجسم الذي له الابعاد الثلثة واذا ثبت ان الكمال البعدي هو العلة
في امتناع التداخل بالتفسير المذكور والعلة اينما وجدت وجد المعلول فكلما هو مجموع الابعاد
الثلثة او له الابعاد الثلثة فانه يمتنع فيه التداخل وقوله والجسم لما جاز ان يلقى بعض الاخر
ببعضه دون الكل بالكل فليس للجرمية ولا للصورة ولا للمادة فانها لو منعت ملاقاة الكل
بالكل لمنعت ملاقاة البعض بالبعض فانها متساوية في الكل والبعض والتالي باطل فكذلك المقدم
معناه انه لما ادعى البديهة في استحالة تداخل الاجسام وان ذلك للكمال البعدي لا لغيره من الاسباب
وكان ذلك من الاشياء التي ربما لا يكون بديهية عند كل الناس اخذ يؤيدها بحجة ينتفع بها من
لا يكون عنده بديهيا وتقريرها ان التداخل قسم من اقسام الملاقاة فان الملاقاة اعم من التي بالاسر
وهي التداخل ومن التي ليست بالاسر كالملاقاة بالسطوح مثلا فان كان المانع من ملاقاة كلية الجسم
لكلية اخر ذلك الجسم او احد جزئيه اللذين هما الصورة والمادة مع كون هذه الثلثة متساوية في كل
الجسم وبعضه لوجب انها كما منعت ملاقاة الكل بالكل كذلك تمنع ملاقاة البعض بالبعض لكنها
ما منعت ملاقاة البعض بالبعض والا لما لاقى جسم جسما اخر البتة وذلك على خلاف المحسوس
فهي اذن غير مانعة من ملاقاة الكل بالكل واذا لم يكن مانعة من ذلك فلابد وان يكون المانع منه فيما
نشاهد امتناع ذلك فيه سببا اخر مغايرا لهذه الثلثة جملة وافرادا وذلك السبب ليس الا التمام
البعدي وحينئذ يحصل المطلوب بما سبق واعلم ان لقائل ان يقول لا نسلم انه اذا لم يكن للجسم وجه

وجب ان يكون للتمام البعدي بل جاز ان يكون لسبب اخر كما قد توهم بعضهم انه للصلابة وبهذا
يتبين ان هذه الحجة اقناعية وليست برهانية وانه لولا الرجوع اخر الامر الى الحكم البديهي لما كان
هذه الحجة كافية في المطلوب وقوله فلا يظن ان التقاء الجسم آخر بسطح عرضي دون ذاته معناه انه لما
حكم ببطلان التالي ولم يكن حكمه بذلك الا لما نشاهد من ملاقاة الاجسام بعضها لبعض اورد على ذلك
الحكم سوالا وهو انا لا نسلم ملاقاة بعض الاجسام للبعض بل الملاقاة لسطحي الجسمين واما الجسمان
فلا يلاقي شي من ذات احدهما شيا من ذات الاخر بل احد سطوح هذا ملاق لاحد سطوح ذاك
من غير ملاقاة ذاتيهما فكانت الملاقاة بين عرضي الذاتين لا بين الذاتين نفسهما وقوله فان السطح
ان التقيا دون الجسمين فلكل طرف الى الجسم فالسطح ذو عمق وصار جسما هذا خلف فاعلم ان
هذا هو جواب ذلك الايراد ومعناه ظاهر وقوله وعلى هذا حال الخط والنقطة يريد انه كما بين
بهذا امتناع التقاء الجسمين بسطحيهما فكذلك يتبين امتناع التقائهما بخطين او بنقطتين فانه يلزم
من ذلك ان يكون للخط سطحا وللنقطة خطا بمثل هذا الدليل وقوله ولا التقاء عرضي جسمين
بذاتيهما لعدم قوامها بنفسهما هو جواب ثان عن الايراد المذكور وتقريره انه اذا لاقى عرض
من جسم عرضا اخر من جسم آخر سواء كان العرضان سطحين او خطين او نقطتين فكما ان هذه الاعراض
لا تستقل في قوامها بنفسها فكذلك لا تستقل في ملاقاتها لما هي ملاقية له وكما انها لا تتقوم الا
بمحلها الذي هو الجسم فكذلك لا تلاقي الا بواسطة ملاقاة ذاته فثبت ان الجسم يلاقي بكليته الجسم الاخر ويندفع
الاشكال وقوله فاذا ثبت ان التمانع للتمام البعدي فلا يتصور التداخل في الخلاء ولا في الملا فبطل
مذهبهم يريد انه اذا ثبت ان تمانع الاجسام عن التداخل انما هو للتمام بعديتها اعني كونها ذات
ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ثبت من هذا ان هذه الابعاد هي العلة في امتناع التداخل فيجب
ان يمتنع التداخل في كل ما تحققت الابعاد المذكورة فيه سواء كان ذلك الذي تحققت فيه خلاء او ملاء
ومتى امتنع تداخل الابعاد التامة لكونها ابعادا تامة وجب ان يبطل مذهب القائلين بالخلاء لانه لا
يتم الا مع القول بجواز تداخل الابعاد **قال** وايضا لو تحقق الخلاء لم يتصور فيه حركة وسكون
اما الطبيعي فلعدم الترجح والامتياز واما القسري فلابتنائه على الطبيعي **اقول** هذا البرهان
لا يبطل به كل خلاء بل يبطل به الخلاء الذي يدعي ان العالم الجسماني حاصل في بعضه ووجه تحريره ان
الخلاء المذكور لو كان موجودا لكان العالم الذي فيه اما ان يكون متحركا او ساكنا والقسمان باطلان
فالمقدم باطل اما انه لا يكون متحركا فلان حركته حينئذ اما ان يكون طبيعية او ارادية او قسرية اما
الطبيعية فانها بواسطة الميل والميل انما يكون الى جهة والخلاء متشابه ليس الميل فيه الى جهة اولى
من الميل الى جهة اخرى وكذا الحركة الارادية واما الحركة القسرية فلان القسر اما ان يكون عن الميل

الطبيعي او عن الميل الارادي واذا لم يكن هناك ميل فلا يكون هناك قاسر عن الميل وذلك ظاهر
اما انه لا يكون الجسم فيه ساكنا فلان السكون في حيز معين من الخلاء اما ان يكون طبيعيا او اراديا
او قسريا والكلام في ابطال الاقسام الثلثة قريب من الكلام في ابطال كون الجسم فيه متحركا فان
قيل لم خصصت البرهان بالخلاء الذي في بعضه جملة الاجسام قلت لان الخلاء ان لم يحصل فيه جسم
اصلا فظاهر ان هذا البرهان لا يتمشى فيه وان حصل فيه جسم فان كان ذلك الخلاء ما بين جسمين
مكتنفين ايضا لان ترجيح احد الجهتين على الاخرى جاز ان يكون حصل لاجل الاجسام التي بينها
الخلاء فلا يكون لنا سبيل الى دفع منازعة من يدعي ذلك وان لم يكن ذلك الخلاء ما بين جسمين وكان
الجسم حاصلا فيه كله لم يكن هناك احياز وجهات يترجح بعضها على البعض من غير مرجح فلا يتم
البرهان فهو لا يستمر ولا يتمشى الا اذا قيدت الدعوى بالقيود المذكورة واذا عرفت هذا فقوله
اما الطبيعي فلعدم الترجيح والامتياز يريد ان الحركة في الخلاء تمتنع اذا كانت طبيعية لعدم الترجيح
في حصولها الى جهة دون اخرى من الخلاء المتشابه وان السكون الطبيعي فيه يمتنع لانه لا امتياز
لبعض اجزاء الخلاء عن البعض ليكون حصوله بالطبع في بعضها اولى من البعض الاخر وقوله
اما القسري فلابتنائه على الطبيعي فقد عرفت معناه في الحركة والسكون وانما لم يذكر الحركة
والسكون الارادي لان الحكم فيهما كالحكم في الطبيعيين **قال** طريق آخر قيل ويعرف ان
الحركات سرعتها وبطؤها تختلف بما فيه الحركة فان الملاء الغليظ يمانع المتحرك اكثر من الرقيق فاذا
فرض الخلاء فلا تمانع اصلا فيتحرك فيه الجسم بقوة مسافة ويتحرك في الملاء في مثل تلك المسافة
المساوي لحجم في الميل فلا شك ان زمان حركته في اتم لعدم الممانعة ويفرض ح متحركا في ملاء
انقص غلظا من الاول على نسبة ما انتقص زمان ح عن ب في مسافتيهما فينتقص زمانه عن
ب بقدر ما زاد رقته مكانه عليه فيستوي الحركة في ممانع وغير ممانع وهذا حال فحال برهان الميل
اقول قد سبق بيان ان الحركة لا بد ان تكون في زمان وان ذلك الزمان لا بد وان يكون وان تعين
لا يكون الا بسبب امر خارج عن الجسم من حيث هو جسم وعن الحركة من حيث هي حركة فنفرضها
الميل لما فرض تساوي الاجسام الثلثة اعني الحجم والبا والدال في الامور الخارجة عن الامور
الطبيعية للجسم وجب ان يكون سبب الاختلاف في السرعة والبطؤ امرا طبيعيا له هو الميل
وههنا لما فرض تساويها في الميل وفي كل امر مغاير لرقة المسافة وغلظها كان اختلافها في السرعة
والبطو بسبب الرقة والغلظ فان نسبة غلظ المسافة ورقتها تكون بطو الحركة وسرعتها
ومع برالحد ههنا كتقريرها في اثبات الميل على ان يجعل الخلاء كالجسم العادم الميل والملاء الغليظ
كالذي فيه الميل القوي والملاء الرقيق كالذي فيه الميل الضعيف ويساق البرهان كسياقته

حح

وهذا محال في

معينام

هناك وقوله وهذا حاله لحال برهان الميل بريدان الاشكال المتوجه على برهان الميل بعينه متوجه
على هذا البرهان والمعارضة بالتقيل الذي يحركه الالكثير من الرجال مع ان الواحد منهم
لا يوثر في تحريكه اصلا فيكون وجود ذلك الواحد وعدمه في تحريكه سوا يعارض بها في هذا الموضع
ولا يخفى على ذي القريحة الناقده ايراد ذلك اجمع على وجه التفصيل بعد وقوفه على ما ذكر في ابطال
الميل **قال** ومما يبطله وقوف اجسام ثقال ذوات تجاويف على الماء كالسفن والطاسات فانما
ذلك لتعلق الهوا بالسطح الباطن وكذلك انجذاب البشرة في المحجمة اذا انجذب الهوا لضروره
عدم الخلا وغير ذلك **اقول** ان الاجسام الارضية هي بالطبع طالبة للمركز فهي البته ترسب
في الماء الا لمانع قاسر وليس المانع من رسوبها اذا كانت مجوفة الا ما فيها من الهوا الملازم
لسطحها الباطن فلو كان الخلا جايزا لما كان يلازم سطحي الهوا فالجسم المجوف لا زما فما كان
عدم رسوب ذلك الجسم في الماء من غير قاسر يقسره عن الرسوب مطردًا ولولا وجوب تلازم
السطوح لضرورة عدم الخلا لما كانت بشرة المحجوم تابعة في الانجذاب للهوا المحصور في
المحجمة وهذه وامثالها مما يستدل بها على عدم الخلا والحيل التي تبنى على ذلك هي من قبيل الاقناعيات
لا من قبيل البرهانيات **قال** فالمكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
للجسم المحوي فاجتمع فيه الامارات كلها والمحدد لا مكان له ولا حيز له اذ لا حيز سوى المكان
الا ان يعني به حيثية وضعية قد تتعين بما تحت **اقول** انه لما ذكر الامارات الاربعة للمكان
اوجب من ذلك ان كل مكان فهذه الامارات حاصلة له وقد علمت انه لا يلزم من ذلك ان
كلما كانت هذه الامارات حاصلة له فهو مكان لان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها و حيث
لم يكن هذه الاربعة حاصلة الا للبعد الخالي والسطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من الجسم المحوي وجب ان يكون احد هذين المكان فلما اقام البراهين والحجج على
ابطال الخلا تعين ان لا يكون المكان الا السطح الباطن المذكور واذا كان هو المكان وجب ان
لا يكون المحدد للجهات في مكان اذ لو كان في مكان لكان فوقه جسم اخر محيط به ليكون السطح الظاهر
للمحدد مماسا للسطح الباطن من ذلك الجسم ولو كان الامر كذا لكان المحيط به هو المحدد ولا يكون
المحدد محددا هذا خلف واما الحيز فانه يطلق على معنيين احدهما ان يكون مرادفا للفظ
المكان وعلى هذا لا يكون المحدد متحيزا وثانيهما ان يعني به حيثية وضعية باعتبارها يصح
ان يشار الى الجسم اشارة حسية انه هاهنا او هناك وهذه لا يتوقف تعينها على وجود جسم
خارج عن المحدد بل قد تتعين هذه الحيثية بجسم هو تحت المحدد داخل فيه وعلى هذا فكل جسم
متحيز وليس كل جسم متمكنا **قال** **فصل** لا امكان عام لوجود عالمين كل في محدد فان الكرات

العلامات الاربع

هم

الفرق بين الحيز والمكان

لا تتراص دون فرجة فيلزم الخلا وان ملى بجرم مستقيم ذي امتداد فله طرفان فله جهتان
يستدعي محددا فوقهما فليسا بمحددين هذا محال ولا عالمان تحت محدد واحد في كل ما في الاخر
اذ الامر كزان لمحيط واحد ليحصل جهتا اسفل فيحصل موضعان للارض وكذا للما وبالجملة لا
يجوز ان يكون في العالم مكانان لنوع فانه ان خرج منهما اما ان يميل الى كليهما وهو محال او
الى احدهما ولا مخصص او لا يميل وهو محال واذ لا خلا فالاجرام متراصة ولما كان المحدد كريا
والبسايط كلها تقتضي كذلك فمسلي المحدد من كرات فالاجسام منتظمة محفوفة مجموعها كرة
واحده وبيضة واحدة ولكل نوع من الاجرام نوع من المكان بوازي اعداده اعداده **اقول**
مقصوده ان يبين ان العالم الجسماني واحد وانه يمتنع وجود عالمين ولهذا قيد الامكان المسلوب
بالعام لانه في قوة ما ليس بممتنع فيكون سلبه في قوة قولنا يمتنع ولا كذلك الامكان الخاص والاخص
وتحرير البرهان على صحة ما ادعى انه لو كان العالم الجسماني اكثر من واحد مع انك قد علمت ان
شكله كري لكان لا يخلو اما ان يكون بين العالمين الكريين فرجة او لا يكون فان لم يكن فهو ظاهر
البطلان لانا نعلم بالبديهة ان الكرات لا تتراص بحيث لا يكون بينها فرجة وان كان فتلك الفرجة
ان لم يملاها جسم فقد لزم وجود الخلا وهو محال وان ملئت بجسم فذلك الجسم ممتنع ان يكون
كريا والا لعاد المحال المذكور فهو اذن جرم مستقيم ذو امتداد وكل جرم مستقيم ذي امتداد فله
طرفان وكل كذا فهو ذو جهتين وكل ذي جهتين فهو يستدعي وجود جسم محدد يكون محيطا به فاذا كان محيطا به
كان ايضا محيطا بالجسمين اللذين فرضا انهما محددان فيلزم ان يكون فوق المحددين محددا
اخر وقد كنت عرفت ان المحدد لا يكون فوقه جسم بل يكون منتهى الاجسام وعلى هذا فلا يكون
الجسمان اللذان فرضنا انهما محددان محددين هذا خلف وعلى تقدير ان لا يكون خلفا فالمطلوب
حاصل ايضا لان المحيط بكل الاجسام على هذا التقدير يكون واحدا فلا يكون العالم اكثر من واحد
وان فرضت اثنينية العالم الجسماني بمعنى ان في العالم كرتين في كل واحدة منهما اجسام من
نوع الاجسام التي في الكرة الاخرى فهذا ايضا محال لانه ان لم يحط بهما محدد واحد لزم المحال
المتقدم وان احاط بهما محدد واحد فان كان مركز كل واحده من الكرتين هو مركز المحدد بعينه فقد
لزم وجود مركزين لمحيط واحد وذلك ظاهر البطلان وان لم يكن مركز كل منهما مركزا لذلك المحدد
مع انك قد عرفت ان المركز في غاية البعد من المحيط فيكون جهة السفل كما ان المحيط جهة العلو فللسفل
جهتان فيكون للجسم الطالب لجهة السفل كالارض والماء له موضعان طبيعيان وذلك محال في
كل نوع من الاجسام اذ لو جاز ان يكون في العالم مكانان طبيعيان لنوع من انواع الاجسام لكان
اذا خرج ذلك النوع من المكانين فاما ان يميل الى المكانين معا وذلك بين الاحالة اذ لا يتوجه جسم واحد

في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين او يميل الى احد المكانين دون الآخر وحينئذ يكون ذلك تخصيصا من غير مخصص وهو محال او لا يميل الى واحد منهما وهذا يقتضي ان لا يكون واحد منهما طبيعيا له اذ المكان الطبيعي هو الذي يميل اليه الجسم بطبعه اذا اخرج عنه وهذا خلاف الفرض وبعد الوقوف على هذا فلا يخفى فوايد الفاظ الكتاب وكيفية انتظام البرهان الدال على استحالة وجود عالمين منها ولاجل ان هذه المسئلة من تفاريع استحالة الخلا ذكرها عقيب كلامه في الخلا ثم ذكر بعدها الخاتمة تتفرع على امتناع الخلا وعلى كون كرية المحدد ولكل جسم بسيط بحسب طبعه وعلى ان النوع الواحد لا يكون له مكانان طبيعيان وتلك الابحاث ظاهرة من الفاظ الكتاب لا حاجة بها الى تفسير وايضاح

قال **المورد الثالث في الحركة والزمان واحوالهما وفيه اربع تلويحات الاول في الحركة** وهي هيئة غير قارة بالضرورة ادترسم بانها خروج الشيء من القوة الى الفعل لا دفعة اقول لما كان موضوع العلم الطبيعي هو الجسم الطبيعي من جهة ما يتحرك ويسكن وجب ان يتكلم في ذلك العلم في الحركة ومقدارها الذي هو الزمان واول ذلك الكلام في تعريف الحركة وقد عرفت بعدة تعريفات منها انها كون الشيء متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث انه في كل حد يفرض من الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه اي في ذلك الحد ومنها انها كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وعنوا بذلك ان الجسم مثلا اذا كان في مكان فيمكن حصوله في مكان آخر فهناك امكانان امكان الحصول فيه و امكان التوجه اليه ولكن التوجه قبل الحصول مع ان كل واحد منهما كمال بمعنى انه امر ممكن للشيء الذي ما لانه كمال له فذلك التوجه والسلوك هو كمال اول اي قبل الحصول في المكان الآخر الذي هو كمال ثان بالنسبة اليه وما بالقوة هو الجسم المذكور وليس التوجه كمالا من كل الوجوه بل هو كمال له من جهة المعنى الذي باعتباره كان ذلك الجسم بالقوة وهو حصوله في ذلك المكان الآخر وصاحب الكتاب عدل عن هذين التعريفين المشهورين اما عن الاول فلان المبدا والمنتهى ليس الا مبدا الحركة ومنتهاها فيكون تعريف الحركة بنفسها ولان المبدا والمنتهى ان اريد بهما اللذان بالفعل فالحركة المستديرة ليسا لها بالفعل بل بالقوة وان اريد بهما اللذان بالقوة خرج عن التعريف الحركات التي لها مبدا ومنتهى بالفعل وان اريد بهما ما هو اعم من القوة والفعل واشار ذلك بمعنى اجتنابه في التعريفات لتغليطه ولان القبل والبعد لا يعرف الا بالزمان المعرف بالحركة فيكون دورا واما عدوله عن التعريف الثاني فانه يتقض بتحصيل السيف لدفع العدو فان التعريف المذكور يصدق عليه وليس بحركة وكذلك ما هو من امثاله ولان الكمال لفظ مشترك فان عني به ما يلايم الشيء فهو خطا لان من الحركات ما لا يلايم المحرك ولا المتحرك وان عني به ما به يصير الشيء نوعا فليس الحركة كذا ومعلوم انه ليس المراد به ههنا الا ما هو ممكن الحصول للشيء وتصور ذلك مع تصور ما قيل في تتمة التعريف هو

اخفى من تصور الحركة وقد عرفت انه لا يجوز تعريف الشيء بما هو اخفى منه وهذه التشكيكات ربما امكن تكلف الجواب عنها لكن المصنف راى ان يذكر السهل الجلي ويترك الصعب الخفي والذي اختاره صاحب الكتاب من تعريفات الحركة تعريفان احدهما قوله وهي هيئة غير قارة بالضرورة و شرح ذلك انك ستعلم ان الموجودات الممكنة على خمسة اقسام الجوهر والاضافة والحركة و الكم والكيف فبالهيئة خرج الجوهر وبكونها غير قارة خرج ما هو ثابت من الكم والكيف و الاضافة وبقي الحركة وما ليس بثابت من هذه الثلثة كالزمان من اقسام الكم فبقيد الضرورة خرج ما ليس بثابت من الثلثة لان غير القار معناه ما لا يجتمع في الاعيان اجزاؤه المفروضة و هذا على قسمين منه ما هو كذلك بالعرض مثل الزمان فان امتناع ثبات اجزائه انما هو بسبب محله وهو الحركة لانك ستعلم انه مقدارها فتعين ان هذا التعريف لا ينطبق على شيء من الموجودات الا على الحركة وثانيهما قوله او ترسم بانها خروج الشيء من القوة الى الفعل لا دفعة وتحقيق هذا الرسم ان الموجودات تنقسم بالقسمة العقلية الى ما يكون بالفعل من جميع الوجوه والى ما يكون بالقوة من جميع الوجوه والى ما يكون بالفعل من جهة وبالقوة من جهة فاما الذي هو بالفعل من كل الوجوه فلا يتصور عليه الحركة لان الحركة طلب والطلب انما يكون لامر غير حاصل وما لا يكون فيه امر بالقوة فكل ما من شانه ان يكون له فهو حاصل له واما الذي هو بالقوة من جميع الوجوه فهذا لا وجود له لان كونه موجودا وكونه بالقوة ليس بالقوة فالموجود الذي يتصور حركته ليس الا الذي هو بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعض الوجوه و كل ما هو كذا فاذا خرج من القوة الى الفعل في الامر الذي له بالقوة فان كان خروجه دفعة فذلك الخروج هو الكون وان كان خروجه لا دفعة بل يسيرا يسيرا وعلى التدريج فخروجه ذلك هو الحركة فهذا معنى التعريف المذكور وقد قيل عليه ان لا دفعة يعرف بالدفعة المعرفة بالزمان المعرف بالحركة فهو دور واجاب عنه في غير هذا الكتاب بان الدفعة واللادفعة تصورهما بديهي وليس لقايل ان يقول لا دفعة هو الزمان لانا لا نسلم ذلك بل هو امر يلزمه الزمان نعم ولا يلزم من كون اللازم يعرف بشيء ان يكون ملزومه يعرف بنفس ذلك الشيء قال وهي اما مكانية وهي ظاهرة او وضعية كتبدل نسبة اجزاء الشيء الى الجهات ونسبة بعضها الى بعض ايضا بالجهات كحركة المحدد اذ لا مكان له فهي وضعية وكحركة جرم دائر على مركز نفسه لا على ما يخرج منه فان لكله حركة ولم يخرج عن مكانه فهي وضعية او كمية فان الشيء قد يتحرك الى مقدار اكبر اما بزيادة الاجزاء ويسمى نموا او دونها ويسمى تخلخلا او الى مقدار اصغر اما بنقصان الاجزاء ويسمى ذبولا او دونه وهو التكاثف واما واقعة في الكيف كالجسم يتحرك من السواد الى البياض شيا فشيا

[illegible]

اقول

قال انك ستعرف ان المقولات المشهورة عشرة وفي المشهور ان الحركة تقع في اربعة وهي
الاين والوضع والكم والكيف وفي ستة منها لا تقع ولصاحب الكتاب منازعة في وقوعها في بعضها
وساذكر بعض ذلك فيما ياتي ان شاء الله واما الآن فاني اقرر ماذكره في الاربعة التي تقع فيها الحركة
فالحركة في الاين هي التي سماها بالمكانية وقوله وهي ظاهرة يريد ان تصورها بين بذاته فان
وجودها ايضا بين بذاته فان احدا لا ينكر انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر بخلاف الحركة في
الثلثة الباقية فان بعضهم لم يتنبه للحركة والشيخ الرئيس ذكر انه اول من تنبه لها وقيل ان
الفارابي ذكرها قبله والمصنف لا يجوز الحركة في الكم والكيف وسافرر حججه في ذلك قوله او
وضعية كتبدل نسبة اجزاء الشيء الى الجهات ونسبة بعضها الى بعض ايضا بالجهات كحركة
المحدد يريد بالاجزاء لا الاجزاء التي بالفعل بل الاجزاء التي بالفرض فان المحدد لا جزء له بالفعل واما
الجزء المفروض له يكون محاذيا لجهة فيصير محاذيا بالحركة لاخرى واذا كان احد الجزئين المفروضين
الى جهة والاخر الى اخرى تبدلت نسب الاجزاء الى الجهات بالحركة وقوله اذ لا مكان له فهي وضعية
معناه ان حركة المحدد لا يشتبه بالحركة في الكم ولا بالحركة في الكيف ولا بغيرهما وانما يشتبه بالحركة
في الاين الى اخره واذ لا مكان فلا حركة مكانية فتعين انها حركة في الوضع قوله وكحركة جرم دائر
على مركز نفسه لا على ما يخرج عنه يريد ان الذي يتحرك على مركز نفسه وان كان في مكان فانه لا يستبدل
بحركته تلك من مكانه الى غيره بخلاف ما يدور على ما يخرج من مركزه فانه لا بد من استبداله مكانه
بتلك الحركة وقوله فان لكله حركة ولم يخرج الكل عن مكانه فهي وضعية احترز بكله عن الاجزاء المفروضة
فانها وان استبدلت الاماكن فان الكل لم يستبدل مكانه من حيث هو كل فلا يكون حركته مكانية
فتعين كونها في الوضع فانها لا يشتبه الا بها كما عرفت قوله او كمية فان الشيء قد يتحرك الى مقدار
اكبر اما بزيادة الاجزاء وتسمى نموا او دونها وتسمى تخلخلا او الى مقدار اصغر منه اما بانتقاص الاجزاء
وهو ذبول او دونه وهو التكاثف معناه ظاهر الا ان له في منع التخلخل والتكاثف كلاما ياتي
ذكر بعضه فيما بعد الطبيعة قوله اما واقعة في الكيف كالجسم يتحرك من السواد الى البياض شيا
فشيا فاعلم ان الحركة في الكيف انما هي لقبول الشدة والضعف وليس معنى الشدة ان البياض
الضعيف مثلا ينضاف اليه بياض آخر لاستحالة اجتماع البياضين في محل واحد بل معناه ان
البياض الضعيف ينعدم عن المحل ويحدث فيه بياض اخر اشد منه وكذا في جانب الضعف فان الشديد
ينعدم ويحدث ما هو اضعف منه قال والثلث الاول تغيراتها كلها حركة لوجوب التجدد المتعلق
بالمسافة والتغير في الكيف قد يتصور ولا حركة كعلم يتبدل بغيره او ارادة كذلك دفعة اقول
قد عرفت ان خروج الشيء من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة او على التدريج فان الذي على

التدريج هو الحركة والثلث الاول التي هي الاين والوضع والكم تغير الجسم في ايها كان اعني خروجه من
مكان الى مكان او استبداله وضعا بوضع اخر او مقدارا بمقدار غيره اما اصغر او اكبر منه لا يكون
الا حركة اي لا يكون دفعة بل لا يكون الا على التدريج لان هذه الثلثة لها تعلق بالمسافة اما الاين
فظاهر وكذا الوضع لانه لا يتغير الا بتغير النسبة اما الى جسم هو داخل في الجسم الذي تغير وضعه
واما الى جسم هو خارج عنه واما الكم فان كان التغير فيه بالنمو فهو يفتقر الى تحريك ما الاجزاء الباقية
ودخوله بينها وان كان بالذبول فهو بانفصال بعض اجزاء الذابل عنه وكل ذلك لا يتم الا بالحركة
المكانية وان كان بالتخلخل والتكاثف فان المكان الذي يشغله المتخلخل اكبر مما كان يشغله
قبل تخلخله والمكان الذي يشغله المتكاثف اصغر من الذي كان شاغلا له قبل تكاثفه وكل
تغير يتعلق بالمسافة فهو واجب التجدد كما ستعرف واما الكيف فقد يقع التغير فيه دفعة لا
على التدريج كعلم تبدل بعلم اخر دفعة او ارادة تبدلت بارادة اخرى دفعة واعلم انه في غير
هذا الكتاب بين ان الحركة لا تتصور الا في الاين والوضع فقط وفيما عداهما لا حركة وما يتوهم
من الحركة في الكم والكيف فلا اصل له اما في الكم فان النمو والذبول عايدان الى الحركة في الاينية
كما عرفت والتخلخل والتكاثف فصاحب الكتاب لا يقول بهما وينكر وجودهما كما يرد تقريره
فيما سياتي وعلى تقدير صحتهما فان تغيرهما ليس حركة وكذا تغير الكيف والبيان المشترك في
ذلك ان الوسط بين ما عنه الحركة وما اليه الحركة اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا فلا
حركة وان كان كثيرا فتلك الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع او بالعدد فهي اما متناهية او غير
متناهية فان كانت متناهية لزم تركب الحركة من امور لا تقبل القسمة وسيرد بطلانه وان لم
تكن متناهية مع انها محصورة بين حاصرين فذلك محال ايضا ومن اراد زيادة التقرير فعليه بكتاب
المشارع والمطارحات ومثل هذا الدليل لا ياتي في النسب الى الاين فانها اعتبارية قال
والحركة في التقسيم اخر اما ان يقتضيها شيء خارج عن الجسم وقواه وهي قسرية كالحجر او يقتضيها
قوة الجسم اما ان يكون ابدا الى جهة واحدة وهي الطبيعية التسخيرية كحركة الارضيات الى
الوسط او الى الجهات مختلفة كحركات الحيوان اقول قوله وهي الطبيعية التسخيرية فيه نظر
فانك قد عرفت في المنطق انه اذا قيل كذا هو الكذا بالالف واللام في المحمول فانه يدل على مساواة
الموضوع وههنا ليس كذا لان الحركة الفلكية هي كما ستعرف ارادية مع انها ابدا الى جهة
واحدة انها لا تختلف الحركة الصادرة عنها باعتبار ولا يصح اختلافها بوجه من حيث هي وقوله
او الى الجهات مختلفة وهي ارادية انما لم يقل وهي الارادية لان المحمول ههنا اعم فان كل حركة هي كذلك
فهي ارادية وليس كل حركة ارادية فهي كذا كما في الحركة الفلكية ولو قسمت الحركة الى ما يقتضيها

شئ خارج عن الجسم وقواه وهي قسرية والى ما لا تكون كذا وهي اما صادرة عن شعور واراده وهي ارادية او غير صادرة عن ذلك وهي اما الى جهات مختلفة وهي الطبيعية مطلقا كحركة النمو والتغذى وجذب المغناطيس للحديد او الى جهة واحدة وهي الطبيعية التسخيرية كحركة الحجر الى المركز الذى هو الوسط لكان ذلك التقسيم اوضح واولى

قال وللحركة طور اخر الى ما بالذات كما يقبلها الجسم بنفسه وقد تكون بالعرض وهو ان لم يقبل الحركة بنفسه بل بتوسط ما هو فيه كحركة القاعد في السفينة

اقول قد ظن بعضهم ان الحركة القسرية هي حركة بالعرض وليس كذا فان الحركة القسرية وان كانت بامر خارج عن الجسم والقوى المختصة به فان القابل لها هو الجسم والحركة التى بالعرض لا يكون الشئ قابلا لها بالذات كحركة السواد بواسطة الجسم الذى هو محله

قال **اللموع الثاني** في ان الحركة لا تقتضيها مجرد الجسمية ولا نوع منها اعلم ان الحركة لو اقتضاها نفس الجرمية وجب على انواعها وكان كل جسم متحركا وليس كذلك وليس المتحرك فصلا للجسم اذ جعله جسما ليس جعله متحركا بل فيه جعلان له كما كان في السواد ولونيته فلها مفيد من خارج

قد عرفت ان الخاص الجعلين ليس بضابط في الفصل لكن ذلك لا يضر في هذا المقام اذ لا يختلف به الغرض والفائدة من التنبيه على عدم اتحاد الجسم والحركة ههنا انه لو كان جعلهما واحدا لما لزم من الاشتراك في الجسمية مع الاختلاف في الحركة والسكون او الاختلاف في اقسام الحركات ان يكون المفيد للحركة امرا مغايرا لما افاد الجسم فلا يكون له علة خارجة عن علة الجسم والمقصود اثبات علة مفيدة لوجود حركة الجسم خارجة عن الجسم وعن علته ومما يدل على عدم اتحاد جعلهما عدم الحركة مع بقا الجسم وثبات الجسم مع تجدد الحركة

قال **برهان اخر** هو ان الحركة ذات تجدد متجددا فله علة متجددة وليس الجسم كذلك وايضا الجسم متشابه فيقتضي المتشابه ولا شئ من الحركة متشابهة فلا يقتضيها الجرم

اقول قوله وليس الجسم كذلك يريد ان الجسم ذات ثابتة ليست بحادثة على سبيل التجدد وقد ذهب الى القول بتجدده بعض ارباب علم الكلام وقد نقل ذلك عن النظام ولا يعول في ابطال هذا المذهب على الحس لان القائل بذلك يتحكم للحس بالاستمرار ههنا من جملة اغلاطه وقوله ولا شئ من الحركة متشابهة يريد ان الحركة يقتضيها الجسم شيئا فشيئا ولو كانت من مقتضيات الجسم لكان اذا اقتضى جزءا منها دام ذلك الجزء بدوام الجسم فما وجد الجزء الاخر فلم يكن الحركة حركة هذا خلف ومما يدل على ان الحركة ليست من مقتضيات الجسم ان منها مستديرة ومنها مستقيمة ثم المستقيمة منها الى الوسط ومنها عن الوسط وكل واحدة من هذه قد تكون سريعة وقد تكون بطيئة فلو كان الجسم من حيث هو جسم يقتضي واحدا من الاقسام لكان كل جسم يقتضي تلك الحركة المخصوصة فان الجسم من حيث جسميته لو اقتضى

تنقسم

الحركة الى المركز لما كان من الاجسام ما يتحرك الى المحيط البتة وكذا لو اقتضى غيرها من الحركات لما وجد منها ما يتحرك بخلافه والتوالى كلها باطلة فالمقدم باطل

قال **فصل** وتعلم ان الحركة ليست طبيعية لجسم من الاجسام بان يقتضيها لطبيعته لان الطبيعة ثابتة والحركة غير ثابتة فلها علة لا تثبت على ما مضى وايضا الحركة حركة الى شئ فلها متصل ثم ما اليه الحركة اما ان يترجح وجوده بالنسبة الى اقتضا الماهية الجسمية او لم يترجح فان لم يترجح فان لم يقتضه الماهية الجرمية فاستوى طرفا نقيضه بالنسبة اليها فلا يتحرك طبعا اليه وان ترجح فاذا وصل اليه لا يفارقه بطبعه وقبل الوصول كان المفارقة لا بذاتها بل لمانع والا لاقتضا فلا ترجح لذاتها فلو خليت الماهية الجرمية ومعها كل ما يلائمها فلا يتحرك اصلا فلا حركة طبيعية وما سميت طبيعية ابتنا وهما على مفارقة غير طبيعية ونفس الطبيعة الثابتة ايضا ما اقتضتها بل الطبيعة ووصولها الى كل نقطة غير ملائمة هي جزء الحركة عنها فللعلة جزء ثابت وجزء غير ثابت

اقول قوله فان لم يقتضه الماهية الجرمية فاستوى طرفا نقيضه بالنسبة اليها فلا يتحرك طبعا اليه معناه ان الشئ الذى يتوجه اليه الجسم بالحركة ان لم يكن ماهية ذلك النوع من الجسم مقتضية له كاقتضا ماهية الحجر الحصول في المركز لكان حصول ذلك الحجر في المركز ولا حصوله فيه متساويين بالنسبة الى الطبيعة الحجرية سوا ولو كان كذا لما كان حركته بالطبع الى المركز اولى من حركته بالطبع الى المحيط او اولى من سكونه حيث هو وليس الامر كذا قوله وان ترجح فاذا وصل اليه لا يفارقه بطبعه يريد ان ما اليه الحركة اذا كان حصول الجسم المتحرك ارجح من لا حصوله له بالنسبة الى ماهيته كما ان الحصول في المركز بالنسبة الى ماهية الحجر ارجح من الحصول في حيز اخر فان ذلك الجسم اذا وصل الى ما كان قاصدا له بالحركة فانه لا يفارقه بطبعه اذ لو فارقه بالطبع لكان غيره ارجح منه او كان هو غير راجح وهو على خلاف التقدير قوله وقبل الوصول كان المفارقة لا بذاتها بل لمانع والا لاقتضا فلا ترجح لذاتها اراد ان قبل وصول الجسم الى ما كان طالبا له بالحركة كانت مفارقته لذلك المطلوب لا لذات الماهية الجسمية بل المفارقة انما حصلت لاجل مانع منع من الوصول الى مطلوب تلك الماهية بالحركة كما في الحجر الطالب للمركز لو كانت مفارقته له لذاته واذا لم يكن مقتضيا فلا يكون هو مترجحا بالنسبة الى ذاته وقيل انه مترجح بالنسبة اليها هذا خلف قوله فلو خليت الماهية الجرمية ومعها كل ما يلائمها فلا يتحرك اصلا فلا حركة طبيعية معناه ان الحركة متصورة في الحالة هذه قوله وما سميت طبيعية ابتنا وهما على مفارقة غير طبيعية معناه انه لو لا مفارقة الجسم لامر طبيعي له كمفارقة الحجر للمركز لما كان متحركا بالطبع اليه فتلك الحركة الطبيعية ابتنت على مفارقة امر طبيعي قوله ونفس الطبيعة الثابتة ايضا ما اقتضتها يريد انه كما ان الجسم غير مقتض

علة لم يقتضه

لئن

[illegible]

انما يطلب بها الملائم فاذا كان الملائم حاصلا لم يكن منها [illegible]

الحركة بدليل ان الجسم ثابت والحركة غير ثابتة فكذلك الطبيعة لا يجوز ان تكون مقتضية لان الطبيعة
ثابتة والحركة ليست بثابتة دقوله بل الطبيعة ووصولها الى كل نقطة غير ملائمة هي جزء علة
الحركة عنها معناه ان علة الحركة ليس هو الطبيعة وحدها بل علتها مجموع امرين احدهما الطبيعة
وثانيهما وصول الجسم المتحرك الى كل نقطة مفروضة في مسافة الحركة من النقط التي لم يلائم ذلك
الجسم سكونه عندها كالنقط المفروضة في مسافة الحجر المتحرك الى المركز وذلك الوصول هو جزء العلة
الموجبة لحركة ذلك الجسم من كل واحد من تلك النقط الى غيرها والجزء الاخر لتلك العلة هو الطبيعة
قوله فللعلة جزء ثابت واخر غير ثابت يريد ان علة الحركة مركبة من جزئين جزء ثابت هو الطبيعة و
اخر غير ثابت وهو الوصول الى كل نقطة من النقط المذكورة قال ونعلم ان لا جسم يهوى بطبعه
ابدا كما ظن ان الارض كذا لما علمت من وجوب التناهي في الاجرام وان لا حركة طبيعية للجسم و
لو كان كذا ما كان يلحقها جرم خفيف قد رمي من جبل ونحوه اقول وان لا حركة طبيعية للجسم
معناه ووجه الاستدلال فيه ان الحركة التي تسمى طبيعية لا تقتضيها الطبيعة لذاتها
بل لمفارقة امر ملائم فان كانت تلك الحركة مكانية فانما تقتضيها الطبيعة لفقدان ملائم
فهي اذا اوصلت الجسم الى ذلك الاين وقفت الحركة فلا يكون متحركا ابدا وفرض انه متحرك كذلك
هذا خلف قوله ولو كان كذا ما كان يلحقها جرم خفيف قد رمي من جبل او نحوه معناه
انه لو كان نحو بالطبع ابدا لكانت حركتها اسبق من حركة الجسم الخفيف كالتبنة والريشة
لان الاثقل اسبق في الحركة الى جهة السفل وكان منشأ هذا التوهم في الارض كون المتوهم له
لم يتصور ان جهة السفل انما تحددت بالمركز ووجد الارض هي المانعة لكثير من الاجسام
المركبة من النزول الى جهة اسفل فلما وجدها مانعة غيرها عن النزول ولم يجد لها نفسها
ما يمنعها عن ذلك حكم بموجب ذلك انها لا يزال تهوى ابدا وبالجملة فهذا من الظنون الواهية
والاوهام العامية قال التلويح الثالث في الزمان ولتعلم ان بين ابتداء كل حركة وانتهائها
الى حد معين امكان حركة ابطأ منها تبتدئ معها ولا تتصور لبلوغها الغاية الا بعدها وامكان
حركة سريعة تبتدئ في منتصفها وتتصل معها وامكان حركة نصف هذه ونصف نصفها
هكذا فهنا امكان مقدار غير ثابت اما تقدره فلان له النصف والسدس وكلما كان كذا فله
وليس عدما بحتا اذ لا يمكن له مقدار واما عدم ثباته فلفوات الآخذة في منتصفها من مبدأ
تلك المسافة بمثل سرعتها ان تلحقها ابدا وليس مقدار هذا الامكان هو مقدار المتحرك ولا
مقدار المسافة لامكان ثباتهما دون ثباته وقد يتفقان في السريع والبطيء ويختلف مقدار امكان
الحركة ومقدار امكان نصف الحركة دون مقدار كلها ولم يختلف فيهما مقدار متحرك واحد وليس

نفس السرعة والبطؤ فان السريعة والبطيئة تتفاوت امكان نصفهما وكلهما دون اختلاف
السرعة والبطؤ ولا نفس اختلاف الحركة من حيث هي هي فانها موجودة في المختلفان في هذا
المقدار وكل مقدار فهو مقدار لشيء واذ لم يكن مقدار امر ثابت اذ لو كان كذا لثبت فهو مقدار امر
لا يتصور ثباته وهو الحركة فالزمان هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتاخر اللذين لا يجتمعان
اقول الامكان ههنا لا يراد به الامكان الخاص فان ذلك لا يتقدر ولا يكون له نصف وثلث
وغيرها وانما المراد به امر يقع فيه الحركات ولا كل الحركات فان حركة الفلك الاقصى هذا
الامكان المتقدر هو مقدارها وتقدره بها فلا تكون تلك الحركة واقعة فيه وقد قيل انه لا يجوز
ان يكون الغرض المذكور معرفا للزمان لانه قد اخذ فيه المع والقبل والبعد وذلك كله زماني
فلو عرف الزمان به لزم الدور وانما المقصود التنبيه بهذه الفروض على عدة مباحث البحث
الاول ان الزمان من الامور المتقدرة وتحقيق ذلك من الفروض المذكورة ظاهر البحث الثاني
انه موجود وليس عدما صرفا ودليل ذلك قوله اذ لا يمكن له مقدار يشير بذلك الى ان العدم لا
يتصور تقدره فلو كان عدميا لما كان متقدرا والتالي باطل فالمقدم مثله البحث الثالث انه غير
ثابت واستدل عليه بقوله واما عدم ثباته فلفوات الآخذة في منتصفها من مبدأ تلك المسافة
بمثل سرعتها ان تلحقها ابدا ومعنى ذلك انا اذا فرضنا جسما تحرك في مسافة معلومة بسرعة
معلومة ثم فرضنا جسما اخر تحرك بمثل تلك السرعة في مثل تلك المسافة لكنه ابتدأ بالحركة من
اول تلك المسافة بعد ان كان الجسم المفروض اولا قد قطع نصف مسافته فمن المعلوم ان الجسم
الثاني لا يلحق الاول البتة ولولا ان شيئا قد فاته لا يمكن استدراكه والا لما كان كذا فالآخذة يشير
بها الى حركة الجسم الثاني في منتصفها اي في منتصف حركة الجسم الاول البحث الرابع ان هذا
الامكان المتقدر ليس هو مقدارا لامر ثابت اذ لو كان كذا لكان ثابتا فلا يكون حينئذ مقدار المتحرك
ولا مقدار المسافة وهذا هو معنى قوله وليس مقدار هذا الامكان هو مقدار المتحرك ولا مقدار
المسافة لامكان ثباتهما دون ثباته وقوله وقد يتفقان في السريع والبطيء ويختلف مقدار امكان
الحركة هو قياس من الشكل الثاني معناه مقدار المتحرك ومقدار المسافة يتفقان في الجسم السريع
الحركة والبطيء الحركة ولا شيء من مقدار امكان الحركة كذلك فلا شيء من مقدار المتحرك ولا من مقدار المسافة
بمقدار الامكان الحركة وقوله ومقدار امكان نصف الحركة دون مقدار كلها ولم يختلف فيهما مقدار
متحرك واحد هو قياس اخر تقريره ان مقدار امكان نصف الحركة يخالف مقدار كلها لانه اقل منه
فان مقدار النصف نصف مقدار الكل ولا شيء من مقدار المتحرك يختلف فيهما اي في كل الحركة وفي
نصفها فلا شيء من مقدار ذلك الامكان بمقدار المتحرك البحث الخامس انه ليس نفس السرعة و

البطؤ ودليل ذلك هو قوله فان السريعة والبطيئة يختلف امكان نصفهما وكلهما دون اختلاف السرعة
والبطؤ يريد به ان هذا الامكان المتقدر يختلف في النصف والكل ولا شيء من السرعة و
البطؤ يختلف في النصف والكل فلا شيء من هذا الامكان هو نفس السرعة والبطؤ البحث السادس
انه ليس نفس الحركة من حيث هي هي واحترز بقوله من حيث هي هي عن الحركة من حيث تقدرها
فانها من هذه الحيثية هي الزمان وليس الزمان في الاعيان امرا زايدا عليها اذا اعتبرت في الذهن
من حيث هي حركة ودليل مغايرة هذا الامكان للحركة من حيث هي حركة قوله فانها موجودة في
المختلفات في هذا المقدار يريد بذلك ان الحركات اشتركت في كونها حركة واختلفت في مقدار هذا الامكان
وما به الاشتراك مغاير لما به الافتراق البحث السابع انه مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتاخر
اللذين لا يجتمعان لان المقدار لابد وان يكون مقدار الشيء واذ ليس مقدارا لامر ثابت فهو اذن مقدار
لامر غير ثابت بل مقدار لامر لا يتصور ثباته وذلك هو الحركة من الجهة المذكورة واحترز بكونهما
لا يجتمعان عن المتقدم المجتمع مع المتاخر من اجزاء المسافة فان الحركة قد تقدر بها كما يقال سار
فرسخا قال طريق اخر كل حادث بعد ان لم يكن فيه موجودا لا يبقى القبل مع البعد له كقبلية الواحد
على الاثنين فانهما قد يجتمعان فان حال اللاكون لم يجتمع مع حال الكون فاذا حصل شيء آخر لم يكن
حين كان هذا في حالة كون هذا لا كون الثاني فهو قبله وكذلك ما بعد الثاني فههنا قبليات
واجبة التجدد ليست نفس العدم اذ عدم شيء قد يكون بعد وكذلك القبل ولا امكانه ولا نفس
فاعله ولا جوهرا وعرضا ممكن الثبات لان هذه قد تكون قبل الشيء ومعه وبعده ولا كذلك
القبلية وهذه القبليات لها مقدار فان قبلا قد يكون ابعد من قبل وليس مقدار امر ثابت
فهو لامر واجب التجدد وهو الحركة ومقدارها هو الزمان اقول هذا دليل آخر على اثبات الزمان
وتحقق ماهيته وانه غير متصور الثبات وانه مقدار الحركة وحاصله ان عدم الحادث قبل
وجوده قبلية لا تجامع البعدية بخلاف قبلية الواحد على الاثنين فان تلك لا تمنع من اجتماعهما
وهذه القبلية ليس نفس عدم الحادث ولا امكانه ولا فاعله ولا امرا ممكن الثبات سوا
كان جوهرا او عرضا لان كل واحد من هذه قد يكون قبل الحادث ومعه وبعده وتلك القبلية
لا تكون معه ولا بعده ولما كان بعض القبليات اقرب او ابعد من بعض فلها مقدار وليس
هو مقدار امر ثابت والا لكان ثابتا فهو لامر غير ثابت وهو الحركة وقد بوحث في الزمان
مباحثات كثيرة فمنهم من انكر وجوده لانه بين منقض ولاحق وكلاهما غير موجود فان كان
فيه ما هو حاضر فان كان منقسما فليس الا الماضي والمستقبل الغير الموجودين وان لم يكن
منقسما لزم تركب الزمان من الانات فلزم تركب المسافة من الجواهر الافراد كما ستعلم وذلك

محال وجوابه ان المنقضي هو الذي كان موجودا وزال وجوده واللاحق هو الذي يتجدد
الوجود فالمعترف بهما معترف بالوجود وهذا الاشكال بعينه يتوجه على الحركة والجواب
هو الجواب وقد عورض هذا البرهان على وجود الزمان بان الزمان لو كان موجودا لكان
بعض اجزائه قبل البعض قبلية لا تجامع البعدية فلو كانت تدل على وجود الزمان لكان
لكل زمان زمان لا الى نهاية وهو باطل وجوابه انه ان اراد انه يلزم ان يكون كل زمان في
زمان فهو ممنوع وان اراد انه يلزم ان يكون قبل كل زمان زمان فلا نسلم بطلان ذلك وان اراد
غيرهما فعليه بيانه ومنهم من انكر كونه مقدار الحركة واحتج بان الحركة بجميع اعراضها حاصلة
في الزمان فيمتنع كون الزمان حاصلا فيها وسياتي جوابه ويعرف به جواب ما يورد من امثاله
ومنهم من زعم ان الزمان واجب الوجود لذاته وسنذكره مع الجواب عنه قال والآن هو طرف
للزمان به يتصل اجزاؤه بعضها ببعض كاتصال الماضي والمستقبل ويتعين الآن بشعور ذهني
او وقوع امر دفعي فيتعين به آن والآن يستمر هذا ان الحركة التي منها الزمان لا مقطع لها اصلا
فلا طرف لها بالفعل اقول ان الزمان ليس مقدارا لكل حركة بل لحركة الفلك الاقصى وستعرف
ان تلك متصلة ليس لها بداية ولا نهاية فلا يكون لها مقطع ولا طرف بالفعل فلا يكون للزمان
الذي هو مقدارها طرف ايضا بالفعل بل يجوز ان يكون ذلك له بالفرض كما يفرض مثل ذلك في
المسافة المتصلة وانما يتعين بما يقع الشعور به دفعة او يكون حصوله في نفسه حصولا
دفعيا كمماسة جسم لآخر وعلى غير هذا الوجه لا يحصل الآن وبالجملة فنسبة الآن الى الزمان
كنسبة النقطة الى الخط وكما ان النقطة طرف الخط كذلك الآن هو طرف للزمان وكما ان
الخط خط الدائرة لا طرف له بالفعل وانما يحصل له طرف بالفرض فكذلك الزمان قال
ولا يتصور كون الانات متشافعة والا لزم ان يكون مقدار يعد على واحد فيتالف منها مقدار حركة
وصارت للحركة لها جزء لا يتجزى وذلك محال فانه ان فرضت حركة لا يتجزى في مسافة فالمسافة
التي تستغرقها تلك الحركة ان كانت منقسمة ففي كل جزء منها يكون شيء من الحركة فتكون وقد
فرضت غير متجزية ولا يتصور ان يكون للمسافة جزء لا يتجزى للبراهين التي ذكرت فبطل تشافع
الانات فالانات الواقعة دفعة دفعة ليست حركات لا يتصور وقوعها الا آنيا
اقول الغرض من هذا الكلام بيان ان الزمان والحركة لا يتركبان من اجزاء لا يتجزى لا بالفعل
ولا بالفرض كما ان الجسم لا يتركب من اجزاء هذه صفتها وبرهانه ان الانات لو اجتمعت فاما ان
يحصل من اجتماعها زمان او لا يحصل فان لم يحصل فليس الزمان مركبا منها وان حصل فهو مقدار حركة
كما سبق فيصح قوله فيتالف منها مقدار حركة واذا كان الزمان مطابقا للحركة فالحركة التي هي مقدار

ذلك الزمان المتألف من تلك الآنات يجب ان يكون متألفة من اجزاء مطابقة للآنات التي لا تنقسم
فتكون تلك الاجزاء التي للحركة ايضا لا تنقسم لكن هذا اللازم محال فالملزوم وهو تشافع
الآنات ايضا محال وذلك هو المراد بقوله فصارت الحركة لها جزء لا يتجزى وهو محال وانما
قلنا ان وجود جزء لا يتجزى في الحركة محال لان القدر المقطوع من المسافة بذلك الجزء الذي
لا يتجزى من الحركة اما ان يكون منقسما بالقوة والفرض او لا يكون منقسما كذلك والقسمان
باطلان اما الاول فلانه حينئذ يكون في كل جزء من تلك الاجزاء المفترضة في ذلك القدر
من المسافة شيء من الحركة والا لم يكن للحركة عبور عليه ولا بد وان يكون ذلك الشيء من الحركة
مغايرا للذي في الجزء الاخر المفترض فيكون الذي فرض من الحركة غير منقسم منقسما هذا خلف
وذلك هو معنى قوله فانه ان فرضت حركة لا تتجزى واقعة في مسافة فالمسافة التي يسعها
تلك الحركة ان كانت منقسمة ففي كل جزء منها يكون شيء من الحركة فانقسمت وقد فرضت غير متجزية
واما الثاني وهو ان يكون القدر المقطوع من المسافة غير منقسم لا بالفعل ولا بالفرض وذلك
هو الجوهر الفرد وقد سبقت البراهين على بطلانه وهذا القسم هو المراد بقوله ولا يصح
ان يكون للمسافة جزء لا يتجزى للبراهين التي ذكرت قال سؤال نعين آنا فنقول الفلك
فيه ساكن او متحرك ولما استحال السكون فيكون متحركا فيقع حركته في الآن جواب وليس
بمتحرك ايضا في الآن اذ برهن على ان لا حركة دفعية سؤال يلزم ان يكون جسما غير متحرك
ولا ساكن جواب لا يلزم من عدم تحركه وسكونه في الآن خلوه عنهما في نفسه اقول لما
بين ان الحركة لا تقع في الآن اورد على ذلك نقضا وهو السؤال الذي ذكره اولا واجاب عنه بانا
لا نسلم الحصر بل جاز ان لا يكون ساكنا ولا متحركا في الآن وذلك هو الحق في نفس الامر لان السكون
ممتنع على الفلك كما سنبين ذلك فيما بعد واما الحركة في الآن فممتنعة ايضا لان الآن دفعي
والحركة ليست بدفعية ثم اورد على هذا الجواب سؤالا اخر وهو ان الفلك ليس بمتحرك ولا ساكن
اذ ليس السكون الا عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا ثم اجاب عن هذا السؤال الثاني
بانا لا نسلم لزوم صحة اجتماع النقيضين وانما كان يصح ذلك ان لو كان المتحرك في الآن مناقضا
مناقضا للساكن او مساويا لما هو مناقض له وليس كذا بل هو اخص من المتحرك مطلقا والاخص
من المساوي للشيء فهو اخص من ذلك الشيء فيكون هذه المنفصلة مانعة من الجمع وغير مانعة
من الخلو كما عرفت فلم يلزم اجتماع النقيضين ونظير ذلك قولنا لزيد المتحرك في البيت انه ليس
بمتحرك ولا ساكن في السوق قال فالزمان ليس لقبلياته منقطع اذ لو كان له مبدأ لكان له قبل
او كان منقطعا كان له بعد فكان قبل كله او بعد كله منه شيء متجزئ هذا محال اقول حاصل هذا ان

الزمان لا بداية له ولا نهاية اذ لو كان له بداية لكان عدمه قبل وجوده والقبل زمان فيكون
قبل كل زمان زمان هذا خلف ولو كان له نهاية لكان عدمه بعد وجوده والبعد زمان فيكون
بعد كل زمان زمان وهو خلف ايضا وقوله شيء متجزئ اراد ان ذلك القبل ان لم يكن حادثا فهو المطلوب
وان كان حادثا فقبله قبل اخر ويكون مجموع القبلين هو القبل وكل واحد منهما جزؤه واما البعد
فان لم يكن منقطعا فهو مطلوبنا وان كان منقطعا فبعده بعد اخر والكلام فيه كالكلام في القبل
وقد توهم بعضهم من هذا ان الزمان واجب الوجود لذاته واحتج بان الزمان يلزم من فرض عدمه
محال وكل ما يلزم من فرض عدمه محال فهو واجب الوجود لذاته وجوابه منع الصغرى فانا لا نسلم
ان المحال لازم من فرض عدمه بل هو لازم من فرض عدمه قبل وجوده او بعد وجوده فان ادعى
المحتج ان مراده من الصغرى ذلك منعنا حينئذ صدق الكبرى وذلك ظاهر وربما جعل ذلك
حجة ان لا زمان هكذا لو كان الزمان حاصلا لكان اما واجب الوجود او ممكن الوجود والقسمان
باطلان فالمقدم باطل اما الاول فلانه مفتقر الى الحركة المفتقرة الى الزمان والمفتقر الى الغير
لا يكون واجبا واما الثاني فلانه يلزم من فرض عدمه محال فلا يكون ممكنا وقد عرفت وجه الجواب
عنه قال وليس الزمان مقدار حركة مستقيمة فان الحركات المستقيمة لا تذهب في جهة غير
متناهية لتناهي الجهات وبالتعاود لا بد لها من الانصرام اذ بين كل حركتين مستقيمتين زمان سكون
وبرهانه ان الحركات ذوات الحدود اذا وصل بها المتحرك الى حد يكون في آن الوصول موصلا بالفعل
ثم يزول عنه كونه موصلا دفعة فان بقي زمانا حتى يصل تارة اخرى فآن الموصلية غير آن صيرورته
غير موصل وبين الآنين زمان هو زمان السكون وليس للموصلية على زوالها تقدم ذاتي كما ظن
الظاهريون اذ بينهما ترتب زماني والشيء على زواله لا يتقدم بالعلية وبنينا الكلام على زوال
الموصلية دفعة لا على التحرك والمفارقة اذ ليس بينهما اول دفعي فالزمان قبلياته لا ينصرم ابدا
فهي من حركة غير منصرمة وهي الوضعية الدورية اقول لما بين ان الزمان مقدار الحركة وانه
لا بداية له ولا نهاية فرع على ذلك ان الحركة التي موضوعه لا يجوز ان يكون مستقيمة بل هي
مستديرة واستدل على ذلك بان موضوعه لو كان حركة مستقيمة لكان لا يخلو اما ان تذهب
الى غير النهاية او لا تذهب كذلك بل تنعطف فان لم تذهب الى غير النهاية لزم انقطاع الزمان وان
ذهبت الى النهاية فاما بالتعاود او لا بالتعاود فان لم يكن بالتعاود لزم وجود ابعاد لا نهاية
لها وقد سبق بطلانه وان كان بالتعاود لزم انقطاع الحركة فلزم انقطاع الزمان الذي هو موضوعه
فلا يكون دائما على الاتصال وهو كما ستعلم محال ومقدمات هذا البرهان بعضها قد سلف بيانه
وبعضها سيأتي برهانه والذي يبرهن عليه ههنا هو ان الحركة المستقيمة المعادة يلزم انقطاعها

مثل تفاودها اذ بين كل حركتين مستقيمتين زمان سكون وبرهان ذلك ان الحركات المستقيمة لابد
وان تكون نحو جهة وان تكون لتلك الجهة غاية وحد تنتهي اليه والمحرك الموصل للجسم الى ذلك الحد
سواكان الميل او الطبيعة او اى شئ كان يجب ان يكون مغايرا للمحرك له الى ذلك الحد الى اخر سوا
كان محركا له الى عين ما ابتدأت منه الحركة الاولى كما في الحركة من آ الى ب ثم من ب الى آ هكذا
آ ب او كان محركا له لا الى ما ابتدأت منه كما في الحركة من آ الى ب ثم من ب الى ج هكذا ا ب آ
ولا شك ان الموصل بالحركة الى ب يكون موجودا حال الوصول آن الوجود والسبب المقتضي
للحركة من ب الى آ او الى ج لا يجامع وجوده وجود السبب الموصل الى ب فهو حادث بآن
الموصلية الى ب وآن اللاموصلية اليه وهو الآن الذى وجد فيه سبب الحركة من ب الى ما
انتهت اليه اما ان يكون زمانا او لا يكون فان لم يكن لزم تتالى الانات وان كان فذلك هو زمان
السكون وهو المطلوب فهذا تقرير البرهان على وجوب السكون بين كل حركتين مستقيمتين
الى جهتين متغائرتين واذا عرفت هذا فقوله ان الحركات ذوات الحدود اراد بالحدود نهايات
الحركات وغاياتها كـ ب في المثال المذكور قوله ثم يزول عن كونه موصلا دفعة فيه نظر لانا لا نسلم
ان اللاموصلية تكون دفعة بل في جميع الزمان الذى هو بعد آن الموصلية ويحتاج في تقريره الى ان
يقال ان الجسم الواصل الى ب اما ان يكون في حال من احوال اللاموصلية غير اخذ في المفارقة له
والحركة عنه او لا يكون في حال من احوال اللاموصلية كذلك فان كان الاول فلا شك ان تلك الحال
هي اول احوال اللاموصلية ولا شك انها تكون آنية الوجود وحينئذ يصح كلامه وان كان الثاني فهو
في كل وقت من اوقات اللاموصلية يكون ذلك الجسم متحركا فيستدعي وجود محرك حادث بعد ان لم يكن
لاستحالة اجتماع السبب الموجب لحركة الجسم الى جهة مع السبب الموجب لحركته الى ما يخالف
تلك الجهة وستعلم ان حدوث كل حادث يستدعي وجود حركة متصلة مستمرة فان كانت مستقيمة
عاد الكلام وان كانت مستديرة فتلك هي الحركة الحافظة للزمان وهو مطلوبنا وقوله وان بقي زمانا
حتى يصل تارة اخرى معناه ان كون اللاموصلية واقعة دفعة لا قدح فيه استمرارها الى حين ما
يصل الجسم المتحرك مرة ثانية الى ذلك الحد كالمحرك من آ الى ب ثم من بعد كونه موصلا الى ب يزول
عن كونه موصلا اليها ويستمر كونه غير موصل اليها في جميع زمان عود ذلك الجسم الى آ ثم حركته
من آ الى ب ووصوله اليها مرة اخرى لان الامور الواقعة دفعة على قسمين منها ما يستمر في
الزمان الذى طرفه ذلك الآن ومنها ما لا يستمر زمانا البتة قوله والشئ على زواله لا يتقدم بالعلية يريد
ان تقدم الموصلية على اللاموصلية ليس تقدما ذاتيا وهو تقدم العلة على المعلول اذ لو كان كذا
يلزم ان يكون الشئ علة لعدم نفسه وهو باطل قوله وبينا الكلام على زوال الموصلية دفعة لا على

الحرك والمفارقة اذ ليس فيهما اول دفعي هذا جواب سوال مقدر وهو ان اللاموصلية عبارة عن
كون الجسم مفارقا لذلك الحد او متحركا عنه والمفارقة والتحرك لا يكون آنية بل زمانية فقولكم ان
كونه غير موصل آني الوجود محال وجوابه ان اللاموصلية ليست عبارة عن المفارقة والتحرك فلا
يقدح كونهما غير آنيين في كونها آنية قال وبعض مخسي اليهود اخذ يرد على المعلم الاول ويفرض
رحى اتت في الهوا فصادمت حصاة صاعدة قسرا قال بين حركتي الحصاة ان وقع زمان سكون
يكون للحصاة قد قاومت الرحى وهذا محال ولم يعلم ان الرحى لم يلحق الحصاة الا وهي ما نعاف من
الهوا المتحرك بتحرك الرحى ويقع زمان السكون قبل وصول الرحى اقول المراد الذى اشار اليه هو
اوحد الزمان ابو البركات صاحب المعتبر ويمكن ان يجاب عن هذا الاشكال بوجه اخر وهو ان
الحصاة لم تصل الى غاية حركتها بل عادت قبل بلوغها الى تلك الغاية وكلامنا فيما يبلغ به المحرك الى
غاية حركته واعلم ان دليل اثبات السكون بين كل حركتين متضادتين قد عورض بعدة معارضات
وصاحب الكتاب اقتصر على ذكر هذه المعارضة الواحدة وجوابها قال واستحفظ الزمان باظهر
الحركات ونسبته الى الحركات نسبة خشبة الذراع الى المذروعات وربما يقدر الزمان بما
قد يجرى اخر من نوعه كالفنجانات وغيرها وقسم الزمان الى حجج وشهور وايام وساعات و
قد يقدر العدمي كالسكون بالزمان بالعرض على ان موضوعه لو كان متحركا يتحرك كذا وكما ان الشئ في
العدد اما مبداه كالواحد او اقسامه كالزوج والفرد او معدوده ففي الزمان ما يوجد كالمبدا وهو
الان واجزاؤه من الشهور والايام وما يعده الزمان ويقدره كالحركات والجسم من حيث هو
جسم ليس في الزمان بل لانه في الحركة وهي في الزمان والاشيا الغير المتغيرة اصلا كالعقليات
والتي تتغير وتثبت من جهة كالاجسام هي مع الزمان لا فيه ونسبة ما مع الزمان اليه في الثبات
هو الدهر ونسبة بعضها الى بعض اصطلح عليه بالسرمد والذاهل عن الحركة ذاهل عن الزمان
اقول قوله وهي التى منها الحركة اليومية يشير بذلك الى حركة الجرم الاقصى المحرك لما تحته من
الافلاك في كل يوم وليلة دورة من المشرق الى المغرب حركة بالعرض ومباحث علم الهيئة تدل على
هذه الحركة قوله والذاهل عن الحركة ذاهل عن الزمان هذا من جملة ما يتنبه به على ان الزمان مقدار
الحركة ويمثلون عليه بيوم اصحاب الكهف كما هو مشهور قال الملمع الرابع في بعض
احوال الحركة والزمان ونعني من طرف اخر ان الحركة ليس لها جزء لا يتجزى فانها لو كان لها ذلك
كان البطؤ والسرعة بتخلل السكنات والتالي باطل فالمقدم مثله ووجه اللزوم ان الحركة الغير المتجزية
اذا وجدت فسريع وبطئ اما ان يقطع السريع جزءا واحدا فالبطئ ان قطع اقل من جزء فانقسم
او مثله فتساويا فيما بعد هكذا او اكثر من جزء فصار اسرع من السريع فيبطل التفاوت دقوم

السكنات م

البطي لتحرك السريع واوجب تقول اي تخلل السكنات بين الحركات تخلله ما يتخلل من السكون ان يكون
بمقدار زمان كل حركة يتخلل مثلاه من زمان السكون مع ان هذا مستحيل بديهة اذ لو كان كذا لكان سكون
المتحرك محسوسا فالحركة محسوسة مستترة وزمانها اقل من زمان السكون فلا تحس هذا عجب ثم السهم
اذا تحرك ينبغي ان يزداد حركة الشمس المسرقة عليها بقدر زمان سكونها وهو ضعف زمان الحركة
هذا محال وايضا وقوف السهم في الهواء تنافيه الميل القاسر فيمتنع فان الفاعل المتشابه بتشابه فعله و
ان الحلل للسكون فلا اجزاء لها غير متجزئة وبرهن بهذا ان لا جزء للمسافة فان الحركة المتجزئة ان وقعت
في مسافة غير متجزئة فكل ما يعرض جزءا لها ان وقع فيها فاجتمعت الحركات متواردة متتالية على محل
واحد باسره عليه هذا محال وان وقع كل جزء لها في جزء منها فانقسمت **اقول** قد كان بين ان الحركة
لا تتركب من اجزاء لا تتجزى بطريق مبني على ان المسافة لا تتركب من اجزاء لا تتجزى وهذا الطريق عكس ذلك
لانه بين اولا ان الحركة لا تحوز بانقسامها من الاجزاء الغير المتجزئة ثم بني على ذلك امتناع تركب المسافة من
الجواهر الافراد والفاظ الكتاب ظاهرة الا في قوله وكل ما يعرض جزءا لها ان وقع فيها فاجتمعت
الحركات متواردة متتالية على محل واحد باسره عليه هذا محال وان وقع كل جزء لها فانقسمت فان الضمير
في لها عائد الى الحركة وفي فيها ومنها عائد الى المسافة وبذلك سطح معصوره **قال** **فصل**
وتضاد الحركات ليس بالزمان والمكان ومحل الحركة بل تختلف فيها مثلان ويمتنع فيها ضدان
بالتضاد بالجهات فضد كل حركة ما قابلها على خط مستقيم فهو الصاعدة النازلة والمتيامنة
المتياسرة التي يقابلها على دوائر قائمة ولا ضد للمستديرات اذ لا جهة لها **اقول** ان الحركة تتعلق
بستة اشياء ما منه وما اليه وما له وما به وما فيه والزمان وليس في شيء من ذلك ما يصلح ان يكون سببا للتضاد
الحركات سوى ما منه وما اليه واما الاربعة الباقية فليست صالحة لذلك وصاحب الكتاب ذكر
منها ثلثة وهي الزمان وما فيه الحركة وهو المكان وما له الحركة وهو محل الحركة واحتج بان كل واحد
منها قد تختلف فيها مثلان ويمتنع فيه ضدان اي يحصل في المختلفات من هذه الاشياء حركتان
متماثلتان وفي المتفقات منها حركتان متضادتان اما الزمان فان الماضي منه والمستقبل يحصل
فيهما حركتا جسمين احدهما الى المركز والاخرى الى المحيط واما المكان فقد يحصل في الاعلى منه حركة
وفي الاسفل حركة اخرى الى جهتها ويحصل في المسافة الواحدة حركتان صاعدة وهابطة واما محل
الحركة فان الماء قد يتحرك الى المحيط قسرا ويتحرك اليه النار طبعا مع ان الماء والنار مختلفان في الصورة النوعية
وليس بين الطبع والقسر تضاد لاجتماعهما في الجسم الواحد الى جهة واحدة كالحجر الذي يضاف الى حركته
الطبيعية الى المركز حركة قسرية اليه ويتحرك الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين تارة بالطبع وتارة
بالقسر وههنا سؤالان الاول منهما انه لم لم يحصر سبب تضاد الحركات في الستة المذكورة بل

لا يتعلق حركة المحدد بالامور الستة

لم لا يجوز ان يكون السبب لتضادها امر مغاير لهذه السؤال الثاني هب انا سلمنا الحصر في الستة
للزوم تعين منها ما لم يذكره صاحب اللباب وهو المحرك الذي به الحركة فلم لم يثبت التضاد الا والجواب
عن الاول انه لم يعول في ان التضاد الا على ما منه وما اليه على الحصر المذكور بل على صدق حد التضاد
على الحركتين المتقابلتين على خط مستقيم كالصاعدة والنازلة والمتيامنة والمتياسرة وانما ذكر الزمان
والمكان ومحل الحركة للتنبيه وليقاس غيرها عليها وبه يظهر الجواب عن الثاني على ان الكلام غير
خال عن تساهل الا انه لا يضر ولا يقدح في شيء من المهمات ويمكن ان يقال على ان المحرك لا يجوز ان يكون سببا
لتضاد الحركات ان المحرك الواحد قد يحرك جسما واحدا الى جهتين مختلفتين واعلم ان من الحركات
ما لا يتعلق بالستة كلها فان حركة المحدد ليس لها ما منه وما اليه وليس لها تعلق بالمكان
اذ لا مكان للمحدد ولا بالزمان لانه مقدارها خلاف باقي الحركات وليس التضاد الا بما منه
فقط بل بما منه وما اليه جميعا **قال** **المرصد الثاني** في بسائط الاجسام وفيه مطالب
مطلب **الاول** في اقسامها والاجرام البسيطة منها لا تقبل التركيب وهي المحدد وما معه
لانها عديمة الميل المستقيم وفي المركبات لا بد من حركة مستقيمة لاحد الاجزاء الى مكان الآخر
والا لا تركب والكل يشكل فيها انتهائها الاتصال بها والانفصال تبطل بما سبق ومنها ما نقبل
الشكل وتركه والتشكل اما بسهولة وهو الرطب واما بصعوبة وهو اليبوسة وكل كائن
باسر هو دوميل مستقيم لا بد له من ذلك لانه ينفصل عن غيره ويمسك بالسجية غيره وما سوى
الرطوبة واليبوسة من القوى المعدة للانفعال لا يتم الكائنات لعاسره وكل يفضي الى احداهن
او تركيبهما والقوى المعدة نحو الفعل مما يتم هذه الاجسام هي الحرارة وهي كيفية توجب الممكن
حركة الشيء عن الوسط من شانها التفريق والتحليل والتلطيف والبرودة وهي كيفية توجب
عند الممكن حركة الشيء الى الوسط من شانها التسكين والتعقيل وقد يسوى هذا اقتضاء الحرارة
الصعود والبرودة خلافه فيقتضيان على درجاتهما درجاتها والحركات محصورة فيما هي على
الوسط كما للاثيريات والى ما الى الوسط ويقال لما هذا شانه ثقيل والى ما عن الوسط ويقال
الى ما هذا شانه خفيف وكل جسم عنصري اما يميل عن الوسط او اليه فلا يخرج من الحرارة والبرودة
فاذا ركب كل من الفعلين مع كل من الانفعالين حصل اربعة اقسام حار يابس وحار رطب وبارد
يابس وبارد رطب واليبوسة في الفعالية ايضرت فاذا هي اخف او ثقل فحصل الاركان الاربعة
خفيف مطلق يحو اقصى الفوق كالنار وثقيل مطلق يحو اقصى السفل وهو الارض وخفيف غير
مطلق كالهواء وثقيل غير مطلق كالماء **اقول** ان الاجسام على قسمين بسيط ومركب والجسم البسيط
يقال بمعنيين احدهما انه الذي يشارك جزؤه كله في الاسم والحد وثانيهما انه الذي لم يلتئم حقيقته من

اجسام مختلفة الطبائع والمراد بالبسيط ههنا هو الثاني لان الفلك لا يصدق على جزئه المفروض
انه فلك اذ اعاقل من اجسام مختلفة الطبائع ولا اقل من امور ادهى اسما احرارا من الهيولى والصورة
الجسمية والصورة النوعية فان كل جسم مركب منها وكل واحد منها مخالف للاخر في ذاته و
طبيعته فلم يكن في الاجسام ما هو بسيط البتة وعلى هذا فالمركب هو الذي يلتئم جميعه من
اجسام مختلفة الطبائع كبدن الانسان وكل واحد من اعضائه المتشابهة الاجزاء كاللحم والعظم
وهذه قد تشتبه بالبسائط الحقيقي بالمعنى الثاني لانها وان كانت مركبة من اجسام مختلفة الطبائع
في نفس الامر وهي العناصر الاربعة الا انها بحسب الحس لا يظهر فيها تركيب واما يصدق عليها
البسائط بالمعنى الاول اذ جزء اللحم يصدق عليه انه لحم وجزء العظم يصدق عليه انه عظم كالماء و
الهواء واما المركبات فانه احد الكلام فيها وكلامه ههنا في البسائط لان البسيط مقدم على المركب
بالطبع فيحسن ان يقدم عليه بالوضع والتعليم ايضا فهذا هو المراد من قوله في بسائط الاجسام
واما قوله في الاجرام البسيطة منها ما لا يقبل التركيب فمراده انها لا يتركب منها غيرها لا انها هي
لا تتركب من غيرها فان ذلك وان كان حقا في نفسه الا انه ليس بمقصود ههنا لان مورد القسمة
هو البسيط فلو كان مراده انها ليست مركبة من غيرها لكان المعنى ان البسيط لا يكون مركبا
وذلك لغو ولان غرضه ان يقسم البسائط الى الافلاك والعناصر ولما كانت العناصر هي التي يتركب منها
المركبات فالافلاك التي في مقابلها هي التي لا يتركب منها شيء من الاجسام قوله وهي المحدد وما معه
يريد بما معه باقي الافلاك المتحركة بالاستدارة وقوله لانها عديمة الميل المستقيم فيه نظر لان الذي
مضى من بيان عدم الميل المستقيم انما يختص بالمحدد لا بغيره من الافلاك وما استدل به على عدم الميل
المستقيم فيما عدا المحدد قد عرفت ما فيه وصاحب الكتاب في هذا الموضع تبع المشهور لا ما يرى
التحقيق والبرهان وقوله وان لم يتشكل فيما يشبه الاتصال بها فاعلم ان الانفصال المذكور هو امر
غير الرطب فان الرطب اذا لاقى ما يجانسه قبل الشكل بسهولة فعلى هذا ما لا يكون رطبا
لعدم قبوله التشكل وتركه والتشكل اما بسهولة وهو الرطب واما بصعوبة وهو اليابس فاعلم
انه لما ذكر ان المحدد وما معه لا يقبل التشكل وتركه جعل في مقابله ذلك ما يقبل التشكل وتركه
وقسمه الى ما يقبل ذلك بسهولة والى ما يقبله بصعوبة فصارت الاجسام كلها على ثلاثة اقسام
ما لا يقبل التشكل وتركه اصلا وهو المحدد على ما هو المستقر بالبرهان وما معه ايضا على ما هو المشهور
وعند صاحب الكتاب فيه شك وما يقبل ذلك على احد القسمين الباقيين قوله لانه ينفصل من غيره و
يتشكل بالمنفصل عنه يريد ان ذلك يحصل له لا باستعانة بحسب كل صورة نوعية منها عن الذي بحسب
بحسب صورته الاخرى بحيث لو جاز ان يجتمع بحسب الصورتين معا واحدا لما لزم من كونه ونفاده

مركبة صح

حصول الحركة المستقيمة قوله والحركات محصورة فيما هي على الوسط كما للاثيريات هذه العبارة
اجود من عبارة من يقول فيما هي حول الوسط لان التي حول الوسط لا يدخل فيها حركات الافلاك
التداوير ومراده بما على الوسط ما يعم الافلاك التي مراكزها مركز الارض والافلاك الخارجة المركز
وافلاك التداوير وكرة الكواكب وهذه كلها تسمى بالاثيريات وبالفلكيات والسماويات قوله فيتفاضل
على درجاتهما يريد ان ازدياد الميل المصعد الى فوق بحسب ازدياد الحرارة وازدياد الميل
المهبط للنزول الى اسفل بحسب ازدياد البرودة فبمقدار زيادة الحرارة والبرودة ونقصانهما
يكون زيادة الميلين ونقصانهما ويدل على ذلك التجربة قوله فتحصل الاركان الاربعة فاعلم ان هذه
الاربعة انما سميت اركانا باعتبار انها اجزاء اساسية للعالم الجسماني واما باعتبار انها تحصل
منها المركبات بالتركيب والاستحالة تسمى استقسات وباعتبار حصولها منها بالاستحالة
من غير تركيب تسمى عناصر وسيأتي ذكر ذلك قوله خفيف مطلق معناه انه في اي مكان كان من
اماكن العناصر المغايرة له فانه يكون طالبا للجهة المحيط وقوله وثقيل مطلق معناه انه في اي مكان
كان من اماكن غيره فانه يكون طالبا للجهة المركز وقوله وخفيف غير مطلق كالهواء يريد انه ان
كان في حيز الارض او الماء كان طالبا للجهة المحيط وان كان في حيز النار كان طالبا للجهة المركز وقوله
وثقيل غير مطلق كالماء يريد انه ان كان في حيز النار والهواء كان طالبا للجهة المركز وان كان في حيز
الارض كان طالبا للجهة المحيط قوله والارض ابعد من الماء لرسوب التراب والحجارة فيه و
يدل على حرارة الهواء اشتعال الاعالي الماء والزق المملوء من الهواء يرسب قسرا في الماء ويطفو
طبعا سؤال انما يطفو لضغط الماء لا الطبيعة والبخارات والنار يتصاعد بجذب الهواء
اياها جواب لو كان طفو الزق للضغط فكلما كان الزق اكبر كان امنع للقسر وكان حركته
ابطأ والمشاهد على خلاف هذا وكذا فيما يتصاعد ويدل على شدة سخان الهواء سرعة
تشكله وانفصاله فهذه هي الامهات الاربع يتولد منها ما يتولد وكيفياتها المذكورة
هي امهات الكيفيات المحسوسة التي عندنا وهي مختلفة بالطبع لا يستقر احدها بحيث
يستقر الاخر وهي في الاطراف اظهر ولكل واحد من هذه صورة مقومة لماهيته نوعية و
وجود هيولاه غير محسوسة يبحث عنها الكيفيات المحسوسة والكيفية قد يتبدل
مع انحفاظ الصورة كالماء اذا سخن او تبرد او جمد فان صورة المائية في البخار والجمد باقية لانها
ترجع الى مقتضاها باقل معاون والكيفيات المحسوسة كالحرارة ونحوها تشتد وتضعف
بالمزاج والبساطة والصورة جوهر ويستحيل ان يقبلها الاشتداد والاضعف واذا قلنا ان
الماء الحار بارد لا نعني بالفعل بل بالصورة المقتضية للبرد عند زوال المانع والكيفية الخارجة

اذا اسبدلت فلا تبطل الصوره وتعد المادة لما يناسبها من الصور اقول قوله والكيفيات
المذكوره هي امهات الكيفيات المحسوسه التي عندنا يريد بكيفياتها المذكوره هي الحراره
والبروده والرطوبه واليبوسه وانما كانت امهات لان المزاج يحصل بها على ما ستعرف
وباقي الكيفيات المحسوسه كالطعوم والالوان والروائح هي توابع المزاج بمعنى انه بعد
حصول هذه الكيفيات من المواد المفارق وهي تابعه للمزاج الحاصل بها على الاربعه فلهذا
كانت امهات وقوله وهي مختلفه بالطبع يشير بذلك الى العناصر لا الى الكيفيات قوله
لا يستقر احدها بحيث استقر الاخر هذا هو الذي جعله دليلا على اختلافها بالطبع اذ لو كان
طبيعتها واحده لكان مكانها واحدا والتالي باطل فالمقدم مثله وقوله وهذا في الاطراف اظهر
اراد ان الميل الذي يحرك العنصر الى مكانه الطبيعي عند كونه خارجا عنه يشتد اذا قرب ذلك
العنصر من طرف المكان الطبيعي الذي له وسبب ذلك حصول الميل بعد الميل على الوجه الذي
نعرفه قوله ولكل واحد من هذه صوره مقومة لماهية نوعه ووجوده سواه غير محسوسة
تنبعث عنها الكيفيات المحسوسه فاعلم ان هذه هي الصورة النوعية وكونها غير محسوسة
لا رجع عنه في كثير من كتبه وكذا كونها مغايرة للكيفيات المحسوسه وقد اوضح ذلك في حكمة
الاشراق وغيره من الكتب وتساهل فيه ههنا لكونه لا يخل به شي من القواعد المهمه ويكفي ههنا
مجرد المنع لانه لم يقم على الاثبات حجه ولا ادعى فيه برهانا قوله والكيفيه قد تبطل مع حفاظ
الصوره كالماء اذا سخن او بخر او جمد فان صورة المائيه في البخار والجمد باقيه فاعلم ان هذا
الادله الداله على ان لكل واحد من العناصر صوره مقومه مغايره للكيفيات الغير المقومه
حاصله ان الصوره باقيه عند زوال الكيفيات والباقي غير الزائل ولمن منع ان يقول لا نسلم ان
احد الكيفيات باق عند زوال بعضها وهذا الدليل لا يمشي في النار عند زوال الحرارة ولا في
الهواء عند زوال رطوبته وقوله لانها ترجع الى مقتضاها اذا زال معاوق يعود دليلا ثانيا على المطلوب
وتقريره ان الماء المسخن مثلا يعود الى البروده بعد زوال المسخن ولولا ان له صوره معيده لما كان كذا
وهذا انما يدل على وجود المعيد واما كون ذلك المعيد صوره او غير صوره فلا بد له من برهان
قوله والكيفيات المحسوسه كالحراره ونحوها تشتد وتضعف بالمزاج والبساطه وجوهر
وشيعل ان مثلها لا يشتد ولا يضعف هذا دليل ثالث من السطر الثاني وهو ان الصوره
العنصرية المائيه لا تقبل الشده والضعف والكيفيات المحسوسه قابله لذلك فالصور
فالصورة العنصريه مغايره للكيفيات وجوابه منع الصغرى واما الكبرى فان كانت جزئيه
لم يكن منتجا وان اخذت كليه فهي ممنوعه قوله واذا قيل ان الماء الحار بارد لا يعني بالفعل بل

باعتبار الصوره المقتضيه للبرد عند زوال المانع معناه ان الماء الحار اذا قيل انه بارد فليس
المراد انه مع كونه حارا بالفعل هو بارد بالفعل بل المراد ان له طبيعه تقتضي عند زوال المسخن
ان يكون ذلك الجسم باردا كما تقتضي طبيعة الحجر عند زوال القاسر المصعد ان يكون متهبطا الى
المركز قوله والكيفيه الخارجه اذا اشتدت فلا تبطل الصوره وتعد المادة لما يناسبها من
الصور هذا لكيفيه للحرارة الخارجه عن الكيفيه التي تقتضيه الماء بطبعه وهي البروده فانها
اذا قويت جدا بطلت الصوره المائيه واعدت الهيولى لقبول الصوره الهوائيه المناسبه
لكيفيه الحرارة قال فصل وهذه الاربعه ينقلب بعضها الى بعض وحس انقلاب الهواء
نارا بما نشاهد من النفاخات فان الهواء يعد النار بالانقلاب اليها والهواء الحار الذي منه السموم
المحرق واستحاله النار هواء اخس من الشعل والشرر فانها تصير هواء وينفصل الدخان الذي
طفا فوق النار ولو نعت هذه على النار به لتحركت الى مكانها على خط مستقيم على زاويه قائمه لانه
اقرب الطرق وكذا كل متحرك طبعا فاحرقت ما حاذاها وليس كذا وانقلاب الماء هواء يشاهد
بالصاعد من البخار الصائر هواء لسداد الخلا وانقلاب الهواء ماء بما يركب على السطوح
الظاهره للطاسات والزجاجات المملوه من الجمد والملوبه عليه من القطرات ولو كان للرشح
ما كان عند الكب ولكان الحار اولى به لانه الطف واقبل للرشح وليس كذا فهو هواء انفعل لشدة
برد فصار ماء وشوهد في بعض المواضع سحاب لم يسبق من موضع اخر فكاثف والحدر فصار ماء
انقلاب الماء ارضا يرى في بعض المواضع ماء سائلا يستحجر والحجر انها ان احدث قبل الوصول
الى الارض لم يستحجر فهي لخاصيه في تلك الارض فيها قوه معدنيه بل بذره النابت في الثلج وربما
يكون بالطين فيظهر بالزلازل وان صح انقلاب بعض الناس حجرا كما رايناه في بلاد ربما اشخاصا وصورا
مشابهه للانسان لا يعوزها من التخطيط شي على بعض احوال الخضر بالناس وعلى قرب من مدينتنا
سهرورد اشباح على هيات رجال ونساء وبهايم واطفال واثاث بيوت ذلك يدل على الظن
انها كانت قوالب انسيه وما يتعلق بها فهي لمثل هذه القوه التي قد تظهر على قوم غضب الله عليهم
وقد يبرد الدخان الممتزج مع البخار في الهواء شديدا فيستعد لصوره بعض الاجساد الارضيه
كالاشياء نهد بها السحاب الصاعق من النصال ونحوها يرى في ارض ديلم وجيلان وغيرهما وقد
نزل من الهواء في بعض الازمنه ما زاد على مائه وخمسين رطلا شي كالحديد حكاه الشيخ الرئيس في
زمانه وحمل الارض ما شاهده اصحاب الكيميا المحللين للصلاب بمياه حادة يشربونها فهذه
لها هيولى مشتركه تخلع وتلبس ولا يقلب عنصر الا الى مشاركه في كيفيه فان انقلب الى ضده فتوسط
الانقلاب الاول اقول قوله وهذه الاربعه تشير الى الارض والماء والهواء والنار وفي حكمة الاشراق

جعلها ثلثه حاجز وهو الارض ولطيف وهو الهوا ومسحر وهو الما واما النار فلم يجعلها عنصرا
مفردا بل جعلها من عنصر الهوا فانه قسمه الى سديد الحراره وسماه نارا والى ما ليس كذلك وهو الذى
يعبر عنه بمطلق الهوا والخلاف المعنوى في ذلك ان هل النار عنصر غير الهوا بصوره مقومه او لتعنقه
خارجه والتساهل في امثال ذلك مما لا يقدح فى شى من الاصول قوله سطلب بعضها بعضا يريد
بذلك ان الهيولى المشتركه بينها تخلع صوره بعضها وتلبس صورة البعض وذلك على تقدير انها
اربعه يكون اثنى عشر قسما لان كل واحد من الاربعه يحصل له ثلثه اقسام من اقسام الكون وضرب
ثلثه فى اربعه اثنى عشر قوله فهو هوا انفعل بشدة البرد فصار ما اما سمين ذلك بعد ان ابطل
ان يكون ذلك الما من داخل الانيه بالرشح ان لو بطل ايضا ان يكون من خارجها بالجذب او غيره وقد
ابطل ذلك بانه لو كان لهذا السبب لكان كونه عند احاطة لحمره اولى والتجربه يدل على خلافه
قوله فهذه لها هيولى مشتركه يريد انه لولا الهيولى المذكوره لكان انقلاب بعض العناصر الى بعض
قلبا للاعيان وذلك بديهى البطلان قوله ولا يسلب عنصر الا الى مشاركه فى كيفيته معناه ان كل واحد
من العناصر اما ان يكون مباينا لعنصر اخر فى كيفيه واحدة من الاربع كمباينة الما للنار فى البروده و
الرطوبه معا على ما هو المشهور ان النار حاره يابسه وان كان فى يبوسة النار خلاف لا حاجه الى تحقيق
الحق ههنا قوله فان انقلب الى ضده فبالتوسط يعنى فبتوسط الانقلاب الاول يريد ان الما اذا انقلب الى
النار التى هى ضد الما الا فى كيفيه واحده فقط وهى فى كيفيتى الحراره واليبوسه فانه لا ينقلب اليها الا بعد
انقلابه الى الهوا المضاد للما بكيفيه البرودة دون كيفية الرطوبه وعلى ذلك يقاس غيره قال

الملوح الثانى فى طبقات العناصر والعناصر على بساطتها قلما توجد فالارض لها ثلث طبقات احداها
ما يقرب الى المركز ويكون ترابا صرفا وورا طبقته وهو طين لامتزاج المياه وفوقها الطبقة العليا بعضها
استولى عليها الما والرطوبه وبعضها انكشف للسماء المجفف للرطوبات فهو يابس والمياه لا يوجد منها
الصافى لمخالطة الارض ومياه البحر ذات مرارة وملوحه لمخالطة اجزا ارضيه محترقه وطمس الحله الحراره
نامه فهو من والما كان ينبغى ايضا ان يحيط بالارض الا انها قد تقلب بما احاط معها من اليابس ودوام
للحراره عليها ما جرما ارضيا تصيّر مواضعا مرتفعا وهى توجب اخدودا فى الارض فلا يمكن الانبساط و
ذلك من اثر رحمة وعنايته على الحيوان المحتاج الى التنفس وقد يحصل من الحر ارتفاع ما احاط ذلك احد
اسبابها ولهذا قد يوجد فى بعض الجبال عظام الحيتان والصدف مع ان الجبل قد يحصل من زلزله تفصل
قطعه الى ناحيه فان بعثت او رياح حملت بهبوبها ترابا دعثرها او لعمارات من الكثب تخربت ولم نر من
هذا فى بلادنا فيوجد فيها امتعه البيوت واوانى الذهب والفضه والهوا له طبقات الاولى ما قارب
الارض وخالطه الابخره المتصاعده وهذا طبقات جرما استنادا قربه من الارض وانعكس اليها شعاع

دون البرودة والما الرطب ... للنار ... [illegible]

النور من مطرح الشعاع ومنه ما كان احد سقى باردا والثانيه ما فوق هذا وهو هوا صرف والثالثه
خالطه الدخان والنارية والنار طبقته واحده وهى اصفى العناصر فانها سريعه احاله ما جاورها الى
جوهرها والنار اذا صفت فلا لون لها اعتبر بما قرب من الشعل من اصولها ومن المصباح من الفتيله
ترى ما يكثر فلمه سعد حيها النصر فيظن انها خلا ء مخترق ما الاقيه اقول قوله ومياه البحر ذات مرارة
وملوحه العله الغاسه فى ملوحه ما البحران لا ينتن فيتم بنتنه القدر المكشوف من الارض فيفسد ما
عليه من النبات والحيوان كما يشاهد فى المياه التى طال وقوفها ومكثها قوله ودوام الحله الحراره
نامه فهو من تقتضية تجربته وقوله وهى توجب اخدودا فى الارض الاخدود واحدا الاخاديد
وهى الشقوق فى الارض قوله والنار اذا صفت فلا لون لها انما احتاج الى ذكر ذلك لانه لما ذكر
ان النار فوق الهوا ولا شك انها تحت الفلك استشعر ان يقال لو كان الامر كذا لكانت تستر ما فوقها
من السما والكواكب ولكان عنصرها يرى مضيا احمر كالنار التى عندنا فى الشعل وغيرها فازال هذا
التوهم بان النار الصافيه اى التى لا يخالطها شى اخر ليست ملونه انما الملون منها ما لون الجمره قد
خالطه اجزا ارضيه ولهذا كلما كثر الدخان فى النار التى عندنا ازدادت حمره وكلما اخذت فى
الصفا قلت التلون قال **الملوح الثالث فى اثبات الاستحاله فى الكيف** ان الاجسام
يؤثر بعضها فى بعض اما بالتجاور كالتسخين بالنار او بالملاقاه كحرارتها او بالمقابله كاضاءة
الشمس ودون ذلك لا مناسبه فلا تعلق واسباب الحراره ثلثه الاول مجاوره جسم حار والذين
ظنوا ان الكيفيات صور منعوا الاستحاله فى الكيف وحكموا بان الما لا يسخن بالنار بل فسدت فيه اجزا
ناريه داخله والبرد هو الصوره المائيه ولذلك غيره وسطل قولهم بالجمد المبرد ما فوقه بالحراره
البارده لا تتصاعد والطرف المملو من الما لم يخرج منه شى لبلد خل العاسى ولو كان كما قالوا لكان المسخ
فى مستصحف كاثبة للحديد والنحاس ابطا تسخنا واقله من مسخن فى صعيف خلفه لان الاول امنع
من المسو على نسبة استصحابه والامر على خلاف هذا ولما كان التمام الصافيه مستوى بل
كانت مرتفع بالرفع اهون من السق وقالوا ان المخلخل يخالطه اجزا سخى عيره ولكنهم ايضا ما قلنا
لا المقدار عرض لان الجسم سكاثف ويتخلخل وماهيته محفوظه السبب الثانى للحركه كما نرى من حال
المحكوك والمخضخض والما الجارى اقل بردا من الراكد وقال هولاى انها يخرجه لما كمن من النار فاوجبوا
ان العضا لخرج فيه من النار ما لحرقه واذا كان وقوده تحت زجاج حمله كانه نار وسعصل كثيرا
بالشعل وسمى الجمر ما سى والعاقل لا يصدق بكمون مثل هذا ثم كيف تما احرقت وما سبب الكسر والقطع
المطهر لما بطن ولو كان كما قالوا لبرد باطن هذه الاسيا سيما المايعات واعتقدوا ان سهم الرصاص
الذاب بالحركه وليس كذا وليس ذوب السهم من حراره الهوا اذ لا لبث المشروط فى النار التى هى اشد

هو ماء
قدام

حرا ولانه لا يذوب عند الاستقرار في الهوا فهذا اولى ولا ما قالوا من جذب النار الى باطنها
فان النار من طبعها الرقي لا جلاء انها السبب الثالث الشعاع وحسبان الذين استضوا بهوا مثل البروزه
للحراره ولعشر بالمراه المحرقه التي لها مقعر ينعكس الى مركزها الشعاع عند مقابله الشمس
التي لها مقعر يحرق ما قابلها فمثل ابرها وزعم هولاى ان الشعاع جسم لطيف بث في الاشياء ح
الحراره وكذبهم انه لو نزل من الشمس كما ظنوا كانت الشمس حاره ولانى لا يصل الميل المستقيم
غير حاره ولا بارده ولعدم اتصالها لا رطبه ولا يابسه وليس من شرط كل مسخن ان يكون حارا
واعتبر بما ذكرنا من الحركه وهي غير حارة في نفسها بين الاعراض متعاشقه متناغضه متطارده فلو
كان الشعاع جرما حارا لما كان الوسط لا الله كما قالوا ولا انعكس من اليابس اشد مما من الرطب فانه
اولى مما هو بعكسه واقع والكوه اذا اخذت نفسه ما بطل والتحلل اجزا في الشعاع ولتحرك على اشتدت
الاستقامه على قايمه الزوايا الا كما نرى محلنا ولما دخل في الهوا وسعى في الظل بعض التالى
لبعض المتقدم فالشعاع عرض يحصل في الاجرام عند مقابله النير بتوسط جرم شفاف كالهوا في
الصيف اشتداد الحر والضو لشده المقابله وفي الشتاء ضعفهما لضعف المقابلة اقول قوله ودون لقلتها
ذلك لمناسبه فلا تعلق معناه ان الجسم لا يوثر في جسم اخر الا اذا كان احدهما بالنسبة الى
الاخر اما مجاورا او مقاربا او مقابلا فانه متى فقدت هذه العله لم يسل احد الجسمين الى الاخر
نسبه لحصر النسب بين الجسمين فيها فاذا فقدت النسبه فقد التاثير اذ لا بد في التاثير من نسبه
بين الموثر والموثر فيه والا لم يكن احدهما متعلقا بالاخر فلا يحصل التاثير بينهما وهذا مبني على الاستقرا والتاثر
لان لقائل ان يقول لا اسلم حصر النسبه بين الجسمين في العلل المذكوره اذ الحصر غير بديهي و
انتم ما ذكرتم عليه برهانا قوله واسباب الحراره ثلثه فاعلم انه لم يدع في ذلك منع الخلو ولا منع
الجمع بل ذكر ان كل واحد من الثلثه سبب لحصول الحراره قوله ولو كان كما قالوا كان المسخن في
مستحصف كانيه الحديد والنحاس ابطا تسخنا واقله من مسخن في ضعيف كالخزف لان الاول
امنع من الفشو على نسبه استحصافه والامر على خلاف هذا معناه انه لو كانت الاستحاله
بالفشو لكان تسخن الماء في انيه بالنار تختلف في السرعه والبطو والشده والضعف كنسبه
مسام الانيه في الكثره والقله بشرط تساوي المسخن والمسخن فكان كلما كان المسام اكثر كان
التسخن اسرع واشد وكلما كانت المسام اقل كان التسخن ابطا واضعف لكن التالي باطل فان
التسخن في المس والحديد الذي مسامه اقل اسرع واشد من التسخن في الخزف الذي مسامه اكثر
فالمقدم مثله وهو الاستحاله بالفشو قوله ولما كان القماقم الصياحه بمخترق بل كانت ترتفع
فالرفع اهون من الشق [illegible] ان النار من طبعها الصعود فلو كانت القماقم المملوه من الما اذا سخنت

داخلها اجزا ناريه بحيث صارت هي الغالبه عليها لكان يرتفع القمقم بارتفاع تلك الاجزا
والجدا [illegible] كذا بل ينشق لزياده حجم ما فيه بالتخلخل عدم السبيل الى النفوذ والخروج منه
فان عورض ذلك بان الشق اهون من الرفع فلهذا ينشق ولم يرتفع قلنا لا نعلم قطعا ان الامر
خلاف هذا فان ارتفاع الاثقل اهون من انشقاقها قوله وقالوا ان التخلخل انما [illegible] اجزا في
غيره فاعلم ان التخلخل يقال بمعنيين احدهما زياده حجم الجسم بسبب نفوذ اجزا جسم اخر فيه
بعد الطبيعه اياه وثانيهما زياده حجمه من غير ورود جسم اخر عليه والذين انكروا الاستحاله
منعوا من زياده حجم الما في القمقمه الصياحه بسبب الحراره من غير ان يداخل ذلك الما اجزا نار
ومنعوا التخلخل بالمعنى الثاني مطلقا قوله وكذبهم ايضا ما قلنا يشير بذلك الى انه لولا التخلخل لما
في القمقمه من غير ورود اجزا ناريه لكان الرفع اهون من الشق واعلم انه قد رجع عن ذلك في غير
هذا الكتاب وذكر ان سبب انشقاق القمقمه هو ما توجبه الحراره من الميل ومنع ان يكون
زياده الحجم فيه لوجوب تقدم الشق على الزياده اذ لا سبيل الى الزياده بدونه فيكون متقدما على
تلك الزياده فلو كانت هي السبب لكانت متقدمة على ما تقدم عليها من جهه العليه والمعلوليه
وذلك محال وفي التخلخل والتكاثف زياده بحث سيأتي الكلام فيه في علم ما بعد الطبيعه وقوله بل
المقدار عرض لان الجسم يتكاثف ويتخلخل وماهيته محفوظه يريد انه لما ابطل ان ذلك الانتفاخ
لاجل نفوذ اجزا ناريه تعين انه لزياده مقدار ما حوته الانيه من غير ورود ماده فان استنكر
زياده المقدار من غير ورود ماده ازيل ذلك الاستنكار بان المقدار عرض في الماده وهي في ذاتها
لا مقدار لها فيكون نسبه المقادير كلها اليها متساويه فلا يستبعد قبول الماده الواحده للمقدار
الصغير والكبير ومما يدل على عرضيه المقدار تشارك الاجسام في ماهيه الجسميه واختلافها
في المقادير فتختلف المقادير وماهيه الجسم محفوظه وكل ما هو كذا فهو عرض وقد عورض هذا
بان المقادير اشتركت في طبيعه المقداريه واختلفت بخصوصياتها فعلى هذا جاز ان يكون المقدار هو
الجسم فالمقدار المطلق بازا الجسم المطلق والمقدار المخصص بازا الجسم المخصص قوله وهولاى قاله
انما يخرجه لما تكمن من النار اشار بهولاى الى مانعي الاستحاله فالمخرج لما كمن على مذهبهم هو الحركه
فهذا سبب اظهارها للسخونه عندهم قوله فاوجبوا ان القضا يخرج منه من النار ما خرج فيه يشير
بذلك الى انه لو كان ما يخرج منه محرقا لكان ما يكمن فيه اتصاف محرقا به وكلما لم يكن الكامن محرقا
لم يكن الخارج محرقا فلو كان الكمون حقا لما كان ما يخرج من القضا وهو غليظ الخشب محرقا
لكن التالي باطل فالمقدم مثله قوله ولانى لا يصل الميل المستقيم غير حاره ولا بارده يريد ان
الحراره توجب الميل الى المحيط والبروده توجب الميل الى المركز وكلاهما ميلان مستقيمان فما لا

بعد المثل المستقيم لا يكون لا حارا ولا باردا قوله ولعدم انفصالها الارطبة ولا يابسة ارادان
الرطب هو الذي يقبل الانفصال والاتصال بسهولة واليابس هو الذي يقبلهما بصعوبة فما لا
يقبل الانفصال اصلا استحال ان يتصف بكونه رطبا او يابسا بهذا المعنى قوله مثل الاعراض
متماسكة بهذا كالضوء والحرارة وقوله متباغضة متطاردة بهذا كالحرارة والبرودة والسواد
والبياض وبالجملة فالاضداد كالشعاع عرض يحصل في الاجرام عند مقابلة النير بتوسط جرم
شفاف كالهوا ومعناه انه لما ثبت ان الشعاع لا يجوز ان يكون جسما وجب ان يكون عرضا وسنبين
في علم ما بعد الطبيعة ان الاعراض لا يجوز عليها الانتقال فحينئذ لا يجوز انتقال الشعاع من النير
الى ما يكون مقابلا له فحصوله فيما يقابله اذن انما هو على سبيل الحدوث فيه لا على وجه الانتقال
من المقابلة شرط في ذلك الحدوث واشتراط توسط الجرم الشفاف مما لم يتم عليه برهانا وذكر في غير
هذا الكتاب ان ارباب المشاهدات تجارب تدل على عدم اشتراطه فيجب ان يحمل كلامه هنا على
الوسط الاتفاقي فيما عندنا من غير تعرض لما هو غايب عنا الان **قال** **فصل** في الغمام مطبعه
للاشربات ولظهرانا ارها للمبرين من غير نضج الغوالة واماده الاصباغ وملا المياه وسنبرهن
على هذا فيما بعد والهوا شفاف ولو كان ذا لون ما تاتى لمنكره الانكار فلا يمتنع عليه الشعاع
ومما يدل على ان الحر ليس من الشمس انه لو كان منها كان ما هو اقرب اليها من السحاب اشد حرارة
وليس كذلك بل ما قرب من الارض **اقول** قوله والهوا شفاف ولو كان ما تاتى لمنكره الانكار فيه
رد لكلام القايلين بان ما بين السما والارض خلا صرف وقوله فلا يمتنع عليه الشعاع يريد ان الهوا
لما لم يكن ملونا لم يكن قابلا للاستضاءة واستضاءة الجو انما هي للهبا المبثوث في الهوا وهو الذي
يشاهد في الصيف وهو اجزاء ارضية متصغرة جدا في لصغرها لا تخرق الهوا فتنزل الى المركز
ولو كان الهوا ليس ملونا قابلا للضوء والشعاع لما رويت الكواكب في الليل لان الارض اصغر من الشمس
باضعاف مضاعفة كما شهدت به مباحث علم الهيئة فلا يكون حاجزه بين الشمس وبين ما يشاهده
من السما في الليل وليس ذلك الا لان السما لا تقبل الاضاءة لعدم تلونها والا لما رو ذلك بعدم مشاهدتنا
للكواكب في النهار فان السبب في ذلك ليس هو استضاءة السما كما قد يظن ذلك من لا خبرة له بل
السبب هو ان حس البصر اذا استعمل ورد به ضوء كبير فانه لا يرى ما ضعف عنه كثيرا ويدل على ذلك
كوننا لا نشاهد الكواكب بالليل اذا كنا بين مشاعل متكاثرة الاضوا فان ذلك غير معلل باستضاءة
السما بضوء تلك المشاعل اذ لو كان كذا لما راى الكواكب في تلك الحال من كان بعيدا عن المشاعل
المذكورة اذا لم يكن عنده من الاضوا ما يستعمل بصره ولاوحد الزمان صاحب المعتبر مقالة مفردة
في هذا المعنى وما ذكرته هو حاصلها **قال** **الفصل الثالث** في المزاج والتركيب والاثار

العلوية وفيه تلويحات تلويح **الاول** في حقيقة المزاج لنعلم ان الممتزجات لم تبطل قواها والا
لا امتزاج بل هو فساد والمزاج كيفية متوسطة حصلت من كيفيات البسايط المجتمعة المتصغرة
الاجزاء المتضادة المتفاعلة متشابهة في جميع الاجزاء **اقول** قوله لم تبطل قواها اراد بالقوى
هنا الصور النوعية والتعريف المشهور للقوة انها مبدا التاثير في اخر من حيث انه اخر وهذا
يعم الصور والكيفيات لكن يتعين ان يفهم منه هنا تخصيصه بالصور لان الكيفيات لا بد من بطلانها
عند الامتزاج فان كيفيات البسايط تبطل ويحدث كيفية مغايرة لها لا ان اشتداد الكيفية و
ضعفها كما في السواد مثلا ليس الا ان السواد الضعيف فانا اذا انضم اليه سواد اخر فكان
السواد الشديد هو مجموعهما لان اجتماع السوادين في محل واحد محال بل انعدم السواد الضعيف
وحدث سواد اخر اشد منه وعلى هذا هو القياس في جانب الضعيف قوله والا لا امتزاج بل
هو فساد يريد انه لو بطلت صور البسايط الممتزجة النوعية وحصلت لتلك البسايط على
صور اخر مغايرة لما كانت وقد فسدت تلك البسايط وتكون اجسام اخر غيرها فلا يكون هي
اجزا ذلك الممتزج ولا يكون ذلك الممتزج حصل من امتزاجها والمقدر انها اجزاؤه وانه امتزج
منها هذا خلف وقوله والمزاج كيفية متوسطة معنى توسطها يستحق بالقياس الى البارد ويستحر
بالقياس الى الحار مثلا وقوله وحصلت من كيفيات البسايط المجتمعة المتصغرة الاجزا يريد
بالبسايط العناصر الاربعة والاجتماع والتصغر صفة لها لا للكيفيات والفايدة من تصغر
اجزايها ان امتزاج العناصر انما هو بتفاعلها ولولا التفاعل لكان مركبا لا امتزاجا فانه
لا فرق بين الامتزاج والتركيب الا ذلك والتفاعل هنا انما هو بالتماس وان كنا لا نمنع ان يكون
بغير ذلك ايضا والتماس انما هو بالسطوح وكلما كانت السطوح اكثر كان التماس والتفاعل
المترتب اكثر وكلما كانت السطوح اكثر كانا اكمل لكن كثرة السطوح انما تكون بكثرة الاجزا
وكثرة الاجزا لا تحصل الا بتصغرها فعلى هذا كلما كانت تصغر الاجزا اكثر كان تفاعل العناصر
بعضها في بعض اكثر ولما كان من ضرورة المزاج كثرة التفاعل كان من ضرورته ايضا تصغر اجزا
العناصر وقوله المتضادة المتفاعلة هذا يحتمل ان يكون صفة للبسايط التي هي العناصر ايضا
ويحتمل ان يكون صفة للكيفيات تلك البسايط فان حملناه على الاول كان التضاد هنا بالعرض
لا بالذات لان التضاد بالذات انما هو بين الكيفيات كالحرارة والبرودة لا بين محليهما كالحار
والبارد فان قيل مثلا الحار انه ضد للبارد وبالعكس كان ذلك مقولا عليهما بسبب كونه
مقولا على كيفيتهما وسنعلم ذلك من علم ما بعد الطبيعة وكان التفاعل على هذا الاحتمال
محتملا لوجهين احدهما ان يكون الصورة النوعية التي لهذا العنصر موثرة في كسر سورة

كيفيه ذلك العنصر والصوره النوعيه التي لذلك العنصر مؤثره في كسر سوره هذا العنصر كما يؤثر
الصوره المائيه في كسر سوره حراره النار ويؤثر الصوره الناريه في كسر سوره بروده الماء وباسهما
ان يكون الكيفيه التي لبعض هذا مؤثره في الكيفيه التي لبعض ذاك والكيفيه التي للبعض الاخر من
ذاك مؤثره في الكيفيه التي للبعض الاخر من هذا حتى لا يكون الشي الواحد في حال كونه متهورا قاهرا
وباعتبار كونه مكسورا كاسرا وان حملناه على الثاني كان المضاد مقولا بالذات والفاعل
محتملا للوجهين المذكورين بعينهما الا انه على الوجه الاول منهما يكون مقولا بالعرض وعلى الوجه
الاخر يكون مقولا بالذات وقوله متشابهه في جميع الاجزا تنبيه بذلك الى ان الكيفيه المتوسطه
التي هي المزاج لا تختلف في اجزا الممتزج بحيث يكون بعض اجزائه اشد سخونه او بروده من بعض
وكذلك في الرطوبه واليبوسه وغيرها اذا اختلفت الكيفيه في اجزا الممتزج كان ذلك مركبا
ايضا واعلم ان هذا التعريف بنا[illegible] المزاج الاول فما فوقه وستعرف الفرق بينهما   وكل حده
من العناصر يفعل بصورته وينفعل بمادته اذا الماهر والقاهر يحتملان الاسطقسان من حيثيه دا
مسامته وحركه الحجر الى اسفل حال ارتفاعها ونزولها هكذا يريد ان المؤثر في التحريك هو الصوره
الحجريه واما القابل لتلك الحركه فهو الماده التي هي محل تلك الصوره   والمركبات من العناصر
قد يؤثر بالمزاج كتبريد ما غلب عليه البرد على حسب غلبته ويسمونه المؤثر بالكيفيه وقد يؤثر بقوه
تتبع المزاج وهي اما ان تؤثر باثرها على وتيره واحدة او تؤثر على جهات مختلفه والاولى تخصوها
باسم الخاصيه كجذب المغناطيس للحديد وكما يؤثر بعض السموم في الحيوان فان اليسير منه اذا مال عضوا
سرى الى جميع البدن ولو كان بالمزاج لكان لقليل التام اللقمه الغير المنكسر سورتها اولى به
وليس كذلك والثانيه هي القوه النفسانيه ثم ان المركب قد يفعل بالعنصر كهوي بعض المواليد الى
الارض   اف المركبات المزاجيه اما ان يؤثر بنفس المزاج او بامر تابع للمزاج او بامر مستقل
على المزاج فالاول هو المؤثر بالكيفيه الغالبه على الممتزج والثاني ينقسم الى ما يفعل على وتيره واحدة
وهو المؤثر بالخاصيه او على وتائر مختلفه وهو المؤثر بالقوه النفسانيه والثالث هو الذي يفعل
بالعنصر فهذا هو وجه الحصر في الاقسام التي ذكرها صاحب الكتاب   وقد يحتاج النوع
الى مزاجين كالانسان الى مزاج الدم واخوانه ولكل مزاج وقد يكون المزاج الثاني او الثالث صناعيا
كالسكنجبين وبعضهم جعل المركب الثاني ادا لم يتم الفاعل [illegible] باسم المركب
وليس تساوي الاجزا شرطا في المزاج فقد يطلق العليل في المزاج على الكثير والصغير تون ن
بقصدون بقليل من الزرنيخ المسحق الذي استحكم عقده في الرصاص المطلس بمرامر النحاس
وادا قيل المزاج كذا معتدل لا نعني به المعتدل المطلق بل على ما يناسب كل نوع بحسبه وفي المزاج

وادا حمل الى اسفل الحجر او الحجر مع البرد نعني به حاصل
قوله وحركه الحجر الى اسفل حال ارتفاعها ونزولها هكذا

فصاعدا

لا بد من تصغر الاجزا بالتحلل ليلقى كل جزء اكثر الاجزا فان الصلبين لا يلقى كل واحد منهما من الاخر
ما يلقى اللين من المايع لعدم التخلخل لا سيما المداخل اذ لا سقوط فيها لملاقاة الكل بالكل فالمزاج يحتاج
الى تكثير سطوح واجزا التكثير التلاقي   قوله وقد يحتاج النوع الى مزاجين كالانسان الى
مزاج الدم واخوانه ولكل مزاج اراد باخوانه البلغم والمرتين اعني الصفرا والسودا فان بدن
الانسان مركب من الاعضا الاليه كالراس واليد وكل واحد من هذه الاعضا الاليه مركب من
الاعضا المتشابهه الاجزا كاللحم والعظم وهذه المتشابهه الاجزا مركبه من الاخلاط الاربعه
الدم والصفرا والبلغم والسودا وكل من هذه الاخلاط مركب من العناصر المذكوره فتركيب الاخلاط
من العناصر هو المزاج الاول وتركيب الاعضا المتشابهه من الاخلاط هو المزاج الثاني لان لكل
واحد من هذه الاخلاط مزاجا ايضا قوله وقد يكون المزاج الثاني او الثالث فصاعدا صناعيا
كالسكنجبين فاعلم ان المزاج الاول وهو الذي من العناصر لا يكون الا طبيعيا واما ما بعده من
الامزجه على اختلاف مراتبها فهي على قسمين منها ما يكون طبيعيا كمزاج الاعضا المتشابهه
ومنها ما يكون صناعيا كالسكنجبين الممتزج من الخل والعسل بالصناعه وان كان امتزاج كل
منهما انما هو بالطبيعه قوله واذا قيل مزاج معتدل لا نعني به المعتدل المطلق بل على ما يناسب
كل نوع بحسبه يجب ان يعلم ان المزاج المعتدل يطلق بمعنيين احدهما مشتق من التعادل وهو
ان تتساوى فيه مقادير قوى بسائطه وقد بين ان المزاج بهذا المعنى لا وجود له لانه حينئذ اما
ان يميل الى مكان احد العناصر او لا يميل فان مال فذلك العنصر هو الغالب فيه وان لم يمل لم يكن كل
واحد من العناصر الذي فيه ما يمنعه عن الميل الى حيزه وذلك مما يقتضي عدم ثبات ذلك الممتزج و
ثانيهما مشتق من العدل وهو ان يتوفر على المركب من قوى بسائطه وكمياتها وكيفياتها القسط
اللائق به كما ان يكون مزاج الدماغ باردا رطبا هو الاعتدال الذي بحسبه ويكون مزاج القلب
حارا يابسا هو الاعتدال الذي له وكذلك الحال في كون المزاج للحية حارا يابسا ومزاج السمكه
باردا رطبا ولكل واحد من هذه الامزجه طرفا افراط وتفريط ان تعداهما لم يصلح لما هو بحسبه
والمعتدل بهذا المعنى على ثمانيه اقسام الاول الاعتدال النوعي بالنسبه الى الخارج كمزاج الانسان
بالنسبه الى مزاج غيره من الحيوان الثاني الاعتدال النوعي بالنسبه الى الداخل كمزاج اعدل شخص
من اعدل صنف من النوع الثالث الاعتدال الصنفي بالنسبه الى الخارج وهو الذي يحصل لصنف
من النوع بالقياس الى غيره الرابع الاعتدال الصنفي بالنسبة الى الداخل وهو الذي يكون لاعدل
شخص من الصنف الخامس الاعتدال الشخصي بالنسبه الى الخارج وهو الذي يجب ان يحصل
للشخص حتى يكون موجودا صحيحا السادس الاعتدال الشخصي بالنسبه الى الداخل وهو الذي

اذا كان للشمس كان ذلك الشخص على افضل احواله السابع الاعتدال العضوي بالنسبة الى
الخارج وهو المزاج الذي يخص بعضو عضو من الاعضا الثامن الاعتدال العضوي بالنسبة الى
الداخل وهو المزاج الذي اذا حصل للعضو كان على افضل احواله والخارج عن الاعتدال اما على
اقسام ثمانية لانه خروجه عن الاعتدال اما في احد الكيفيتين الفاعلتين او الانفعاليتين فقط او
فيهما معا فان كان الاول فهو اما الحار او البارد او الرطب او اليابس وان كان الثاني فهو الحار الرطب
والحار اليابس والبارد الرطب والبارد اليابس **فصل** في واحد من الغمام حالة التركيب
ثم الاسفل في الهوا للهوا المتدفق اذا استحال الى التي تسمى عنصره في الهوا الى السحاب واذا قيس
الى مجموع العالم يسمى ركنه واعلم ان الحراره والبروده كل منهما اذا غلب على شي قد يشتد تاثيره اولا
ثم يضعف لانه يغضب او اعرضا ما ظهر فعكف عليه فيشتد تاثيره فيه فاذا غضب بالكليه
انتشر تاثيره فيضعف وكذا اذا غلب على الظاهر استحصره في الباطن لان القوه المبرده او المسخنه
يصير قوتها التي كانت على الظاهر عند مصادفة الضد على الباطن فيشتد تاثيرها فيه ازيد تاثير
القوة في المحل الاصغر اقوى من تاثيرها في المحل الاكبر فلهذا اذا كانت القوه المسخنه ام القوة
المبرده منتشره التاثير على ظاهر جسم ما كان تاثيرها قويا فاذا استولت تلك القوه على ظاهر ذلك
الجسم وباطنه ضعف تاثيرها فيه لزياده محل التاثير مع بقا القوه الموثره كما كانت فاما القوه التي
كانت مسخنه او مبرده لذلك الجسم قبل استيلا قوه اخرى على ظاهره كان تاثيرها يكون ضعيفا لكبر
محله ثم يقوى في الباطن عند استيلا تلك على الظاهر لصغره ومن الناس من علل ذلك بان اجزا الحار
يهرب من الاخر منتقلا من الظاهر الى الباطن فلهذا يقوى حرارة الباطن عند برد الظاهر وبروده
الباطن عند سخن الظاهر وهذا خطا لان الاعراض كما ستعرف يمتنع عليها الانتقال وان امكن ان
يكون لذلك سبب اخر مغاير لهذين الامرين لانه لم يثبت الحصر فيهما وصاحب الكتاب لم يبن على تعيين
السبب الذي ذكره برهانا مع انه لا يستغني عنه في هذا الموضع وقد جرت عادتهم ان يمثلوا بتسخن
باطن الارض واجواف الحيوانات في الشتا وبردهما في الصيف والمصنف انما لم يمثل به لاستبعاده
وجود قوه مسخنه في باطن الارض ووجود قوه مبرده في اجواف الحيوانات فلم يمنعه من ذلك اصلا
كما صرح به في غير هذا الكتاب **اللوح الثاني** في الاثار العلويه اعلم ان الحراره من الشمس
وغيره تحلل وتصعد فما من الرطب يسمى بخارا وما من اليابس يسمى دخانا وان لم يكن اسود لما هو المشهور
به عند العامه ويصعد اليابس اعلى لسرعة لطفه والبخار اذا انتهى الى الطبقة البارده فضربه البرد
فتكاثف وتعقد سحابا ونزل مطرا وان اشتد على السحاب برد شديد فنزل برد او مطرا هبط فالمطر
المحلوج وهو الثلج وان كان عليه البرد بعد التقطر وتشكل القطرات فاصابه حر بعد ذلك فيتشي

46

البرد الى الباطن فتحرر افنه كما في الربيع والخريف فيجمد بردا ويمحق زواياه بسبب الحركة فيستدير
وما نزل من البخار قبل صعوده كثيرا وضربه برد فهو الطلا وان كان البرد اشد من ان يبلغ رش
ويتحلل كثير من البخار الى الهوا سيما ان ارتقى اشد وما قرب من البخار المتكاثف من الارض سود ا
يسمى ضبابا والبخار لما كان الطف كان اسد قبولا للجمود ومن ذلك ما يشاهد في الحمامات من
انعقاد الجزء مظلمه وعودها قطرات بسبب برودته لما قلنا وقد يحدث المطر من غير بخارات كثيره
لغلبة البرد على الهوا والهوا المتبل والغيوم الرقيقه قد يحدث منها قوس قزح والهاله وغيرها
اما الهاله فمن انعكاس البصر من الغيم الرقيق الى النير واجزا الغيم متراصه كالمرايا المجتمعه على
سطح دائره فيرى الهاله كانها دائره وههنا قاعده اعلم ان الصغير من المرايا يرى فيه لون الشي
دون تمام سطحه وذو اللون لا يرى فيه لون الشي تاما والصوره ليست في المراه والا لما اختلفت
رويتك للشي فيها اذا بدلت موضعك والمراه والشي بحالهما والهاله انما هي هكذا بسبب الرويه باختلاف
المواضع وقوس قزح انعكاس شعاع الشمس الى البخارات الرطبه ولا تتم دائره لانها لو تمت لوقع
منها شي تحت الارض وقوس قزح من يشاهده يكون الشمس خلف قفاه ان يسر القوس في
مغربه وبالعكس وهي كالقطب لتلك الدائره وعند الاستوا قلما يقع وان اتفق فهي دائره صغيره
انه لما تكلم في الغمام واحكامها وكيفيه امتزاجها وتركيبها شرع الان في ذكر ما يكون
منها مما دون الاجرام السماويه على الوجه الذي يبينه واعلم ان الكاينات على قسمين احدهما
ما يكون بغير تركيب عنصري وثانيهما ما يكون بالتركيب العنصري والذي يكون بغير تركيب عنصري
فمنه ما يكون من ماده البخار ومنه ما يكون من ماده الدخان وكلامه الان في المتكون من ماده
البخار من قسم الذي يحدث بغير تركيب وذكر من ذلك عدة اشيا هي السحاب والمطر والثلج
والبرد والطل والضباب والهاله وقوس قزح والامور التي حكم بانها اسباب لهذه فهي مما
يشهد التجربه والحدس بصحتها وقد يحدث امثالها مشاهده كما يرى في الحمام من تصاعد الابخرة و
انعقادها وتقاطرها وما يراه من دخان ما يخرج من الانفاس في البرد الشديد كالثلج وكرويه مثل
الوان قوس قزح في قطعه كاغد او ما يجري مجراها اذا كانت موضوعه على ما ذكر وكانت الشمس
على قرب احد الافق وغير ذلك من احوال المرايا وما يرى فيها من الصور والالوان وهذه كلها جارية
عموما ادعاه من اسباب الاشيا التي ذكرها من جمله المكونات واما تمام ذلك عما يضم اليه
من القرائن والاحوال التي توجب الحدس المفيد للنفس فان لم يحصل ذلك لبعض الناس بعد وقوفه على
ما اورده صاحب الكتاب فانما ذلك لبلاده في اصل الجبله او لعدم عن سلوكهم نفسا في غيره
والدخان ما يرتفع منه لغلبة البرد عليه سريلا او لم يستقل ولكن يرجع بمصادمه الهوا الرا

لحركة الفلك كما يوجد بعضها دائرة سهام على جهات مختلفة وحامل على الهوا وحركة فيحصل
منه الريح وقد يتصادم فيما بين غمامين عالية وسافلة بالتردد فيحصل منه الريح الدوّار
المسمى زوبعة وقد يكون الزوابع من مقاومات ريحين يصتدمان وقد يصادم غماما فيديره في
الهوا كتنين وما احتبس من الدخان في الغيم يطلب مخلصا الى فوق ان بقي فيه الحرا والى تحت
لغلبة البرد فان يكون ذلك البخار والدخان تصاعدا معا ممتزجين فانعقد البخار سحابا
واحتبس فيه الدخان فيتقلقل وربما يكثر مدد مواده فيصعب خلاصه فيصادم الغيم بقوة
فيمزقه فيحصل من شدة حركته ومصادمته صوت عظيم هو الرعد ومن اصطكاكه نارية هي البرق
وقد ينفصل الدخان مشتعلا ان كان اغلظ فهو صاعقة تحرق الذهب في الكيس دونه والبرق
يرى قبل الرعد لان الصوت لابد له من تحرك الهوا ولا حركة دفعية فيحتاج الى زمان ولا كذلك
الرؤية على ما بين ويرى حركة يد القصار ويسمع صوت الدق بعده بزمان والدخان ان استمر
صعوده يصل الى كرة النار فيشتعل نارا اتصلت مادته الى الارض يرى الاشتعال منتهيا
الى السما فان يلطف بسرعة انقلب نارا فتنطفئ وظن انها انطفت وان لم يلطف بسرعة وبقي
زمانا ودار مع النار الدائرة بموافقة الفلك كان منه الشهب مع انه قد يسكون ذوات
الاذناب فان استحكم ظهرت علامات حمر هائلة في الهوا فان استحكم لغلظ المادة ظهرت علامات
سود وقد تحدث من بعض مادة الشهب السموم مع انه قد يكون ايضا من عبور الريح على
ارض غلب عليها نارية   لما تكلم في الحوادث التي يكونها عن البخار من غير تركيب شرع
الان في الحوادث التي يكونها عن الدخان كذلك والذي ذكره منها في هذا الكتاب اثنى عشر
وهي الريح والزوبعة والتنين الذي يرى في الجو والرعد والبرق والصاعقة والنار التي
يرى ذاهبة من السما متصلة بالارض والسحب والكواكب ذوات الاذناب والعلامات
الحمر والسود في الهوا وحرارة الريح التي تسمى سموما واعلم ان من الاسباب المذكورة لهذه
ما يحكم الحدس بانه لولا انضمام قوى روحانية توجبها الاتصالات الفلكية اليها لما كانت
كافية في ايجاب ما اوجبته من هذه الاشيا فان من الرياح والزوابع ما يقلع الاشجار العظام
ويختطف المراكب من البحار ومن الصواعق ما ينزل الى قعر البحر فيحرق ما يمر به من الحيوانات
البحرية وربما وقع على جبل فدكه دكا وقد يكون جرم الصاعقة دقيقا مثل حد السيف فيقطع ما
تصادفه من الاشيا الصلبة بنصفين ولا يكون معه انفراج الا قليلا هذا مع ان مادتها قد قيل
انها تكون لطيفة جدا لشدة تسخنها واللطافة توجب شدة الانفعال لا قوة الفعل لا سيما
مثل هذه الافعال العظيمة ومن الكواكب ذوات الاذناب ما بقي شهورا عديدة وقد حدث فيها

ماله حركتان طولية وعرضية وكان ذكر هذه الاسباب واشباهها ههنا لا لانها تامة السببية
بل لانها هي الاسباب المادية الطبيعية التي يستند بها احوال غريبة وامور عجيبة اذ الطبيعي
لو التزم ان يعطي علل هذه التامة لكان يحتاج ان يخرج عن موضوع علمه ويلزمه مع ذلك بذا الزم
بما لا يمكن الخروج من عهدته ولا الوفا بما التزمه منه ولو قيل لصاحب العلم الطبيعي لم وقع الاختلاف
في امزجة اجزاء عضو واحد حتى ظهر في كل جزء صغير منه الامور العجيبة والاحوال المختلفة وكذلك في
امزجة ريش واحد من الطاووس او غيره حتى استعد كل مزاج منها للون من هذه الالوان المشاهدة
على ذلك الترتيب العجيب والتاليف اللطيف الانيق وامور اخرى يطول الكلام فيها لما امكنه ان
ياتي في ذلك بما يكون مقنعا في التفصيل بل تكلم على سبيل الاجمال ان الامزجة المختلفة موجبة لحصول
استعدادات في المادة لامور مختلفة ولست اعني بهذا الاستعداد مجرد الامكان الذي لا ترجح معه
فان ذلك حاصل للمادة ابدا فان نسبة المادة الى قبول الصورة الفرسية والانسانية على السواء
وانما المراد بترجح قبول المادة لاحدهما فالاستعداد الذي معه الترجح هو الذي يعطيه المزاج واما
العلل التامة لكل واحد واحد من متكونات عالم الكون والفساد على التفصيل فمما ليس في قدرة الطبيعي
من حيث هو طبيعي ان يتكلم فيه على وجه يؤدي الى حقيقته فالاجمال اذن احرى به واولى
والابخرة والادخنة ما يحتبس منها تحت الارض وفيه ثقب وفرج فيها هوا وبخار وماء فعلا برد
الابخرة والهوا فتصيرا ماء فاذا قوي ومد ديتفجر عينا وتجري على الولا لضرورة عدم الخلا وليس للهواء
مدخل كما يخرج ومانعه وما لا مدد له من العيون يركد وما لم يمد الا ان اجزاه متبددة او الارض صح
واهية لا يحتاج الى معاونة حصل منه القنوات وما الابار ايضا كما قلنا الا انه ليس بذي مدد يحصل
الى الانبساط على الارض واما الادخنة وكذا بعض الابخرة اذا لم تجد مخلصا زلزلت الارض وربما
وقد يتخلص نارا او يحصل منها صوت هائل وقد يكون تحت الارض تجاويف واسعة ومواضع مثل الغيران
فانهدت وانهدم ما فوقها من الجبال والبلاد وقد تحدث الزلزلة في موضع فهدت قلة جبل يحدث
ضرورة م عن سقوط الزلزلة في ناحية اخرى   الوجه في كون عدم الخلا موجبة لجريان العيون المتفجرة على
الولا انه لما استحال ما في باطن الارض من الاهوية والابخرة المحتبسة ماءا بسبب ما يعرض لها من
شدة البرد جرت تلك المياه من الاعالي الى الاسافل فانجذب الى مواضعها هوا او بخار اخر ولو لم
ينجذب اليها ذلك لتمانعت الخلا ثم يبرد ذلك الهوا او البخار بالبرد الحاصل هناك فيسيل ماء ايضا
فسمده م ثم يجري فيستلزم هوا او بخارا غيره ثم لا يزال الامر كذلك الا ان يمنع منه مانع لحدث اما على الولا
او دفعة وقد ذهب صاحب المعتبر الى ان السبب في العيون والقنوات وما يجري مجراها هو ما يسيل
من الثلوج ومياه الامطار لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها وان استحالة الاهوية

وان الغور المنحصرة في الارض لا مدخل له في ذلك واحتج بان باطن الارض في الصيف اشد بردا منه
في الشتاء فلو كان سبب هذه استحالتهما لوجب ان يكون العيون والقنوات ومياه الابار في
الصيف ازيد وفي الشتاء انقص مع ان الامر بخلاف ذلك على ما دلت عليه التجربة والجواب ان السبب
الذي ذكره صاحب المعتبر معتبر لا محالة الا انه غير مانع من اعتبار السبب المذكور في هذا الكتاب
وغيره من الكتب المشهورة واحتجاجه في المنع انما يدل على انه لا يجوز ان يكون ذلك هو السبب
فقط لا على انه لا يجوز ان يكون ذلك سببا في الجملة وكثير من الاسباب المذكورة للاثار العلوية
وغيرها من المتكونات التي حدوثها بغير تركيب قد ذكر لها اسباب اخر ولا مانع من ان يكون للواحد
بالنوع اسباب متعددة الا ان حدوثه يكون عن بعضها اكثريا وبعضها اقليا فهم في الاكثر يذكرون
السبب الاكثري دون الاقلي وربما ذكروا كل ما يعرفونه من الاسباب كيف كانت او كل ما يحتمل
ان يكون سببا لذلك او يصلح لسببيته وان لم يجزموا بانه سبب في الواقع وعلى هذا الحال اخذ الامر
في عدة مواضع من هذا الكتاب كما ذكر في اسباب الرياح والزلازل وغيرها

فصل

ويحصل من العناصر الاربعة المواليد الثلاثة النبات والحيوان والمعادن لما فرغ من الكلام
في المكونات التي حدوثها بغير تركيب مزاجي شرع الان في المكونات التي يكونها بتركيب مزاجي
وهي على الاقسام الثلاثة التي ذكرها لان المكون المركب لا يخلو اما ان يكون له حس وحركة ارادية
او لا يكون له ذلك والاول هو الحيوان والثاني ان كان له تغذيا ونموا وتوليدا فهو النبات والا
فهو المعدن وانما قلنا اما ان يكون له حس وحركة ارادية او لا يتحقق له ذلك ولم نقل اما ان
يكون له ذلك او لا يكون لانه لم يقم برهان قطعي على ان النبات او بعض انواعه ليس له شعور او
احساس ضعيف او حركة ارادية خفية وقد زعم بعضهم بان النخلة لها ذلك واحتج بميل الانثى
منها الى ذكر مخصوص من جملة نخل كثيرة وقد شوهد ميلها الى جهة وان كانت الريح على خلاف
تلك الجهة وكذا ميل عروقها الى الصوب الذي فيه الماء في النهر وانحرافها في صعودها عن
الجدار المجاور لها وادعى بعضهم في كل انواع النبات بل وفي الاحجار والمعادن ايضا محتجا بانه
لم يتحرك الى جهة دون غيرها الا لشعوره بان التي يتحرك اليها اولى بالنسبة اليه مما تحرك عنها
وليس شيء من امثال هذه الحجج مفيدا لليقين بل لا يحصل منها عليه الظن ايضا اللهم الا ان يظهر
ذلك بالنسبة الى بعض الاشخاص دون بعض بان الامور الحدسية لا يعتد احلاؤها بحسب
الاشخاص كما عرفت وبهذا تبين فائدة التحقيق المذكور في قسم النبات والمعدن ومما يدل
على تركب هذه الثلاثة من العناصر الاربعة انا اذا وضعناها في القرع والانبيق حصل منها جوهر
ارضي ومائي وهوائي واما الجوهر الناري فيدل على وجوده انه لابد من حرارة طابخة وحامل لكل

الحرارة هو النار

اللوح الثالث

في المعادن فان الغير المتخلص من البخار و
الدخان المحتبس في باطن الارضين يمتزج على ضروب بحسب اختلاف الامكنة والازمان
والمواد فيحصل منه المعدنيات اما الادخنة المحتبسة اذا غلبت يتولد منها جواهر غير منطرقة
ولا ذائبة بالنار وحدها مثل النوشادر والملح والنوشادر قد يتخذ من سخام الاتون بالتصعيد
والملح قد يتخذ من الكلس والرماد بان يطبخ في الماء ويصفى ويطبخ حتى ينعقد ملحا والنوشادر يقرب
تكونه من الملح الا ان النارية فيه اكثر وما غلبت فيه البخار على الدخان واستعدا استعدادا
تاما كان منه جواهر غير منطرقة عسرة الذوب كالبلور والياقوت ونحوهما والكبريت يحصل من
بخار امتزج مع دخان وهوا امتزاجا تاما حتى حصل فيه دهنية والزيبق من بخار ممتزج من ~~يطلو~~
مع دخان كبريتي امتزاجا محكما لم ينفصل عنه واذا امتزج البخار والدخان امتزاجا اقرب الى
الاعتدال كان منها الاجساد السبعة كالذهب والفضة والنحاس والحديد والرصاص
والخارصيني وابو كل هذه الزيبق والكبريت ولهذا ما يرى من الزيبق متلاحجا فيما اذيب منها
الذي لم يعتريه انه يصير ذهبا والذي يحقق انه يأخذ هذه على حسب الجواذب ويختلف باختلاف
صفاء الزيبقية والكبريتية وغلظهما واختلاطهما وعلته اللمعات وعدم دون هذه يميل
الى الصاعد الجزء اللطيف ويمنعه الغليظ نسيانا ويحصل من ذلك حركة دورية فما لا يذوب
ولا ينطرق ويصعب تحليله لغلبة الارضية فيه كالمرقشيثا والطلق وقلة المائية والدهنية
فيه ونحوهما مما يصعب اذابته لبرودة الحديد اذا اشوي بالزرنيخ او الكبريت مراتب اسرع
اليها الذوب وما يذوب ولا ينطرق كالزجاج فلقلة مائية وقلة دهنية وارضية وما ينطرق
ويذوب فللدهنية المحفوظة العمر النامة الانعقاد والمائية الجائزة وما يستعمل فيه النار على
هوائية او نارية وكل ما ينعقد بالحر ففيه البرد وما ينعقد بالبرد ففيه الحر والحرارة سلوب من
طبس بطبخة الحرارة ان الجواهر المعدنية اما ان يكون منطرقة او غير منطرقة فالمنطرقة هي
الاجساد السبعة وهي الذهب والفضة والرصاص والنحاس والحديد والاسرب والخارصيني
وغير المنطرقة اما ان يكون عدم قبولها للتطرق لغاية صلابتها كالبلور والياقوت او لغاية لينها
كالزيبق والتي في غاية الصلابة اما ان تنحل بالماء كالملح والنوشادر واما ان لا تنحل بالماء كالكبريت
والزرنيخ وقد قسمها المصنف في هذا الكتاب على وجه اخر وهي انها اما ان لا تذوب ولا تنطرق
كالمرقشيثا والطلق واما ان تذوب ولا تنطرق كالزجاج واما ان تنطرق وتذوب كالذهب والفضة
ولم يذكر القسم الرابع الذي تقتضيه القسمة العقلية وهو ما ينطرق ولا يذوب وكانه لم يجد في
المعدنيات ما هو بهذه الصفة والذي يذوب على قسمين منه ما يذوب بالنار وحدها كالا جساد

السبعه ومنها لا يذوب بالنار وحدها مثل النوشادر والملح واذا عرفت التقسيم فقوله ممتزج على ضروب بحسب اختلاف الامكنة فاعلم ان في بعض الاراضي قوى مولده لمعادن مخصوصه ولهذا لا يتولد بعض المعادن في اي بقعه اتفقت بل في اماكن مخصوصه وبقاع معروفه بذلك وهذا مما يفارق به المعادن انواع النبات والحيوان فان القوه المولده للمثل فيهما موجوده في اشخاص انواعهما خلاف الجواهر المعدنيه فان حامل نظير تلك القوه لها انما هو الاراضي والبقاع المخصوصات بما ليس لنا الى معرفتها على التفصيل وقوله والازمان اراد بذلك فصول السنه المختلفه بالحر والبرد ومسامتة الشمس ولعل انها عن المسامته وامور اخرى مما تختلف بها الازمنة لانها من حيث هي ازمنة لا اختلاف فيها ولا توجب امورا مختلفه او تقول ترجع من غير مزج وقوله والمواد معناه ان المعادن تختلف باختلاف مادتي الدخان والبخار فان منها ما الدخانية فيه اغلب من البخاريه ومنها ماهو بالعكس من ذلك ومراتب كل واحد من الامرين غير مضبوطه لنا ولا محصوره ومن المواد التي للمعادن ما هو اقرب من ذلك كالاجساد السبعه التي ذكر انها متكونه من الزيبق والكبريت اللذين كل منهما مركب من مواد اخرى هي ابعد قوله يتولد منها جواهر غير منطرقه والذائبه بالنار يريد بالمنطرق ما يندفع الى عمق بانبساط يعرض له في المطرقه الاخرى يسيرا يسيرا لا بان ينفصل منه شي ولا بان كان يزاحمه شي غريب والذائب هو الجسم الذي فيه رطوبه بلا ازم اليبوسه متسلح مع الملازمه وقوله والنوشادر فلا يحتاج من يتمام الاتون بالتصعيد انما ذكر ذلك ليكون دليلا على دعواه ان الماده الغالبه في النوشادر هي الدخان والتصعيد عباره عن تحريك الحراره اجزا الجسم اليابس بعد تحليلها اياها الى فوق اذا كان ذلك بالصناعه فان لم يكن بالصناعه فهو التدخين وان لم يكن الجسم الذي حركت الحراره اجزاءه الى فوق يابسا فهو التقطير ان كان بالصناعه وحصلت فيه اجزا مائيه والتبخير ان لم يكن كذلك وقوله والملح فلا يحتاج من الطبخ والرماد بان يطبخ في الما ويصفى ويطبخ حتى ينعقد ملحا فانما اورده محتجا به على ان الاجزا الدخانيه هي الغالبه في الملح والطبخ هو تهيئة فعل المستعمل مما يحرق والرماد هو تهيئة ما استعمل وتعرف اجزاؤه تعرفا تاما والمراد بالمستعمل انه الذي ينفصل عنه اما رطب حار دهني او يابس لطيف فيصل هذا ان الاستحاله الى الناريه والطبخ فانما هو حراره معطيه للشي رطوبه محلله منه رطوبته الا ان ما تعطيه من الرطوبه اكثر مما تحلل منه والمحلل من ظاهره من الرطوبه الطبيعيه اكثر مما تحلل منها من باطنه فالحاصل من ظاهره ايضا من الرطوبه الغريبه الرديه الذي تعطيه باطنه منها وتكسبه الحراره الرطبه فلا تحلل ولا يصح الطبخ الا فيما في جوهره رطوبه فان التراب الصرف لا ينطبخ ولا يصح ايضا في الرطب المحض فان الماء غير قابل للطبخ ايضا قوله والنوشادر يعترف بكونه من الملح الا ان النار به فيه اكثر انما حكم بالغريبه النارية لانه عندنا التصعيد لا شي منه اصلا قوله فان منه جواهر غير منطرقه غسره

الذوب كالبلور والياقوت ونحوهما في هذا الكلام اشعار بان البلور والياقوت وما يجري مجراهما من الاحجار قابله للذوب الا ان تحويلها لذلك انما هو بعسر لا بسهوله وهذا الحكم يحتاج فيه الى التجربه وكان صاحب الكتاب اتبع فيه بغلبة البخار على الدخان في هذه الاحجار واما اليقين ليس ذلك يقيني ولو كان يقينا لما دل على قبولها للذوب دلالة قطعيه وكثير من الاحكام المذكوره في هذا الباب مبنيه على التشاهد والظن قوله والزيبق من بخار ممتزج مع دخان كبريتي امتزاجا محكما لا ينفصل عنه فاعلم انه قد شبه تكون الزيبق بقطرات الما التي يغشاها اجزا ترابيه كالغبار لها فاذا لاقت قطره منها قطره اخرى للعلا فان صارت علا قا واحدا لها لانه من مائيه خالطها ارضيه لطيفه كبريتيه مخالطه شديده حتى ان طرحه سيمر عنه بعشاه شي من تلك اليبوسه كانها جلده لذلك الجز المتميز وسبب بياض الزيبق هو صفا مائيته وبياض ارضيته اللطيفه ومما زجه بمواسه له قوله واذا امتزج البخار والدخان امتزاجا اقرب الى الاعتدال كان منه الاجساد السبع كالذهب والفضه والنحاس والحديد والرصاص والخارصيني فاعلم انه لما ذكر ما كان الدخان فيه غالبا على البخار ثم ذكر بعده ما كان البخار فيه غالبا على الدخان ذكر هاهنا ما كانا فيه قريبين الى الاعتدال اذ لا سبيل الى الحكم بالاعتدال الحقيقي منهما وهذا ايضا من الاحكام الظنيه لا القطعيه فيما ارى فاثباته في اول السبعه بكاف التشبيه غير لائق بهذا الموضع لانه ذكر السبعه كلها بعينها لا ما هو شبيه بها او بعضها فكان الاولى ان يقول عوض كالذهب وهي الذهب الى اخره اراد بالرصاصين الابيض والاسود وهو الذي يسمى بالاسرب وقد عرفت السبعه بانها اجساد منطرقه صابره على النار ذائبه فبالمنطرقه خرجت عما هو كالزجاج والمينا وبالصابرة على النار خرجت عن مثل الشمع المنحبر بالنار وبالذائبه عن الاطلاس وما هو في حكمها من الاحجار وليس لقائل ان يقول ان الحديد غير داخل في هذا التعريف لكونه لا يقبل الذوب لانا نقول قد جرت العادة بذلك بالحيله قوله وابو كل هذه الزيبق والكبريت اشار بهذه الى السبعه المذكوره خاصه لا الى كل ما مضى ذكره من المعدنيات قوله ولهذا ما يرى الزيبق ينعقد فيما اذيب منها هو الحجه فيما ادعاه من كون الزيبق عنصرا لها وفيه وجهان احدهما انه لم يذكر من المعدنيات سوى الزيبق وثانيهما انه اذا انعقد الزيبق برائحة الكبريت كان كالرصاص والفضه ابا ظاهره الا ان تولدها كذلك موجب للعصر فان سائلا سائل لم احتج على عنصريه الزيبق لها ولم يحتج على عنصريه الكبريت مع ان دعواه فيهما قلت له قد سبق ان الزيبق مما فيه كبريتيه فعنصريته لها دليل على عنصريه الكبريت لها وان التجربه والامتحان دلا على ما زعم ارباب صنعة الكيميا ان الذهب والفضه مركبان من الزيبق والكبريت وجزم الحكم بذلك موقوف على التجربه او الحدس وقد سكت صاحب المعتبر على ذلك بانه لا اخذ الزيبق والكبريت

في المواضع التي تتولد فيها الذهب ولا يجد سامي الذهب في المواضع التي يتولد فيها الزيبق او
الكبريت ولذلك باقي السبعة ولو كانت متولدة منهما لكان الامر بخلاف ذلك وليس يمكن قادح في
المدعى بل يوجب الظن بخلافه قوله فالمعدل الذي لا يعتريه انه يصير ذهبا والذي يلحق اداه ماخط
نعرة على حسب الحوادث ويختلف باختلاف صنفا ما في الرصاصية والكبريتية وعلظهما واختلاطهما
وعلم الكميات فاعلم ان يسير بذلك الى ما قيل من ان الزيبق والكبريت اذا كانا صافيين وكان انطباخ
الزيبق والكبريت انطباخا تاما فان كان الكبريت احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة تولد الذهب
وان كان الكبريت ابيض تولد الفضة واما ان كانا نقيين وكان في الكبريت قوة صباغة لكن قبل استكمال
النضج وصل اليه برد عاقد تولد الخارصيني وان كان الزيبق نقيا والكبريت رديا وان كان في الكبريت
قوة احراقية تولد النحاس وان كان الزيبق غير جيد المخالطة للكبريت تولد الرصاص الابيض وان
كان الزيبق والكبريت رديين وان كان الزيبق متخلخلا ارضيا وكان الكبريت رديا محرقا تولد
الحديد وان كان مع رداءتهما ضعيف التركيب تولد الرصاص الاسود ويقال الاسرب والذي دعوه مصححا
للحكم بهذه الدعاوى نسبة اصحاب الكيميا بعمل من الزيبق بالكباريت انعقادات محسوسة محصل
لهم ظن غالب او حكم قطعي بان الامور الطبيعية مقاربة للامور الصناعية والكيميا عبارة عن
سلب الجواهر المعدنية خواصها وافادتها خواص غيرها وافادة خواص بعض [بعضها] ليتوصل الى اتخاذ الفضة
والذهب من غيرهما من الاجساد وهو من فروع العلم الطبيعي وذهب صاحب المعتبر وكثير من الناس
الى انكاره والرئيس ابن سينا كان من المصححين له والاحتمال العقلي ثابت فيه لان انفصال الذهب والفضة
عن غيرهما من المعادن انما هو بامور زائدة على الجسمية المشتركة فيها عارضة لها كاللون والرزانة
في الذهب ولا مانع من اكتساب الجسم ذلك لكن الطريق الى ذلك لا يسلك في عسره قوله وعند ذوب
هذه يميل الى التصاعد الجزء اللطيف ويمنعه الغليظ فيتقاوم فيحصل من ذلك حركة دورية فاعلم ان
الحرارة من شانها افادة الميل المصعد ولما كان الجسم اللطيف كان اقبل للخفة من الحرارة فالهواء
اقبل لذلك من الماء الذي هو اقبل له من الارض فالمركب من اللطيف والكثيف مادام الاقبل منهما للتصعيد اقل
ماداه الاخر فيعرض من ذلك يعرض المختلفات وجمع المتشاكلات لان تلك الاجزاء اذا تعرضت
للحرارة انضم كل منها الى المشاكل وما هو من نوعه وهذا هو معنى ما يجري في كلامهم ان الخفة علة
الضم وهذا التفريق والجمع انما يوجبان في المركب الذي لا يكون في بساطته شديد الالتحام اما الذي
يكون الالتحام بسائطه شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف الذي فيه متساويين من الاجزاء او لا
يكونا كذلك فان كان الاول فاذا قوي عمل الحرارة فيه حدث له حركة دورية كما في الذهب لان اللطيف
كلما مال الى التصعد جذبه الكثيف المائل الى الانحدار ولاجل التلازم بينهما المانع من يعرض فيها متولد

من تجاذبهما الحركة الدورية وان كان الثاني فان كان الغالب هو اللطيف فربما استصحب الكثيف
وتصاعدا بالكلية وربما بقي الكثيف اوسى منه وهذا كالنحاس المزنجر زنجرة محكمة بالنوشادر اذا
قوي عمل الحرارة فيه على ما ذكره ارباب التجارب فان لم يكن غالبا جدا فربما اثبت النار وجرت فيها
القوة في تلطيفه لا في تسيله وربما لم تقو ايضا على تلطيفه كالطلق والنورة اللهم الا بشي من
الحيل واذا عرفت هذا علمت ان الذي حكم به غير عام في الاجساد السبعة بل هو مخصوص ببعضها
كالذهب والفضة لقرب ما فيهما من الجوهرين اللطيف والكثيف من الاعتدال وكانه اراد ان الحكم
المذكور الخارج عن هذه السبعة الى غيرها من المعادن لا انه حمله عاما فيها وحاصلا لكل
واحد منها ولم اجد اهل التجربة حكوا انه والمشهور عند الطبيعيين هو الذي ذكرناه والله يوحى
القياس قوله وما يطرق ويذوب فللدهنية المحفوظة الغير المانعة الانعقاد والمائية الجائزة
اراد بالمنثورة ما يكون واسطة بين الحل والعقد وهي قد يكون محالطة الارضية للماء او لمخالطة الماء
كما في الزبد اذ هو هواء احيط به سطح مائي قوله وكل ما يعقد بالحر يذيبه البرد وما يعقد بالبرد يذيبه
الحر فاعلم ان المائية من شانها الجمود بالبرد والانعقاد باليبوسة وان خرج مخالطة شيء ارضي ويحلل و
يترمى بالحرارة من شان الارضية اسيلا وجففها بالحر وسيلانها وابتراذها بالبرد والحر يجمد اليابس
ويجمده ويرقق الرطب والبرد يجمد الرطب ويلين اليابس واليابس يحل والرطوبة دريئة محلله والحرارة
يعرض لا منهما على فعله فالرطب اذا كان حارا كان اسرع تحللا لما من شانه ان يتحلل به واليابس اذا
كان حارا فهو اسرع تعقدا لما من شانه ان يعقد به واذا عرفت هذه الاصول سهل لك بها صحة الحكمين
المذكورين ويسهل لك بها ايضا ان ما حكم عليه بالحكم الاول فالغالب عليه اليبوسة وما حكم عليه
بالحكم الثاني فالغالب عليه الرطوبة قوله والحجارة تكون من طين طبخته الحرارة فاعلم ان الحجر يتكون بحسب
التحجر وبحسب الجمود ومتى عملت الحرارة في الطين اللزج حتى استحكمت الممازجة بين رطبه ويابسه صار
ذلك الطين حجرا كالكوز الفقاع ومن هذا السبب ايضا يكون للحال بان الحرارة العظيمة اذا صادفت طينا
لسنا للزجا ايا دفعة او على مرور الايام عملته حجرا عظيما والسبب الاكثري في اربعاعة احلاد الحرارة
بعد الحجر في الصلابة والرخاوة فاذا وجدت مياه سيالة للجري او رياح عاصفة انحفرت الرخوة وبقيت
الصلبة مرتفعة عنها ثم لا تزال السيول والرياح تعوص في ذلك الحفر حتى يعوز غورا سيلا ويبقى الاجزاء
الصلبة شاهقة وهي الجبل وربما كان تكون الجبال لتراكم عمارات خربت في ازمنة متطاولة وربما كان
لاسباب اخرى غير هذه والعلة الغائية في تكون الجبال هي انها تكون العيون والسحب والمعادن انما تكون
فيها او فيما يقرب منها اما العيون فانها لما اشتملت على الاحجار فيها لا يستفيض عنها وقد عرفت ان
الابخرة المحتقنة مبدا ومادة للعيون ويشبه ان يكون مستقر الجبال اساسها وقد يستفيدوا الجبال الا انا

والاراضي التي حبسها بالترع والعيون بالادناب واما السحب فلما في باطنها من البلاده ولما يسعى على
ظواهرها من الملوح والاتدا بسبب البرد الذي يوجبه ارتفاعها وسموقها ولاحساس ما يتصاعد
منها من الخرة المانع لحاس المعرق والحل واما المعادن فلان مادتها الابخره النافذه فلا بد له
في موضع واحد والانحدار ان يوجد في الجبال فهذا ما ذكر من منافعها ولعل فيها من المنافع ما لا نحيط به
علما والله اعلم واحكم **المرصد الرابع في النفوس وفيه موارد فلنه** **المورد الاول**
في النفس النباتيه انه يشاهد من النبات لحوا كسبا النمو والتغذي لو كانت للجرميه او لصورة عمت
لعمت ايضا وليس فليس فاذ له ذلك عا فلابس واهب الصور من صوره المزاج وقع له ام بما لتمام
تلك الصوره هي مبدا الافاعيل انتقت عن غيره اعلم ان الافاعيل الصادره عن انواع الاجسام
ينقسم بالقسمة الاولى الى قسمين الى ما يكون صادره عن اراده وادراك والى ما لا يكون صادره عن اراده
وادراك والحوز يدل لفظي الاراده والادراك بالمريد والمدرك والا لم يكن القوى النباتيه موجوده
في الحيوان وليس المعنى بصدور الفعل عنها اولا صدوره عنها كونه كذلك كيف اتفق والا لكانت الممكنات
صادره عن علوم المبادي المفارقه كما يستعمل بل المعنى به كونه صادرا او غير صادر عنها بالنسبة الى
الامر الذي به يعم ذلك النوع من الاجسام نوعا بالفعل وهذا مما يجب ايضاحه والتنبيه عليه فان
لم يكن مسطورا فيما وجدته من كتبهم وكل واحد من هذين القسمين ينقسم ايضا الى قسمين الى ما لا يتجه الا الى
جهه واحده والى ما يتجه الى جهات مختلفه فالنفس النباتيه هي التي يصدر عنها الافاعيل التي من قبيل
القسم الثاني من القسم الثاني وهي الافاعيل التي لا تصدر عن اراده وادراك وتتجه مع ذلك الى جهات مختلفه
كالنمو الذي هو زياده في الاقطار المختلفه مع انا لا نشعر به ولا نقصده واما القسم الاول منه فهو المسمى
بالقوة الطبيعية وهي الطبيعه كالقوه المحركه للحجر الى اسفل وقد عرفت ان بعضهم ادعى صدور هذه الحركه
واما الثاني من شعور وقصد ونحن نعدها الان يعني به علوم المبادي المفارقه وارادتها ونسمي القسم الاول
من القسم الاول هو الحركات التي تصدر عن النفس الفلكيه والثاني منهما هو الافاعيل التي تصدر عن نفوس
الحيوانات الارضيه وفي الاول نظر فان النفس الفلكيه ولئن سلمنا انه لا يصدر عنها حركات الى جهات
مختلفه فانا لا نسلم انها لا تتجه عليها باعتبارات متعدده لو كانت لجاز ان النفس الفلكيه جاز ان يحرك
لها حركات مختلفه كالحركات التي لا فاكل كوكب ان كانت كاعضاء حيوان واحد وكانت صادره عن
نفس واحده فان ذلك مما لم يتم على بطلانه برهان ولما كانت الاجسام مشتركه في الجسميه فلو كانت
الاحوال المشاهده من النبات كالتغذي والنمو وتوليد المثل لاجل الجسمية العامه لكانت الاحوال
المذكوره حاصله لكل جسم وكانت عامه ايضا لان الاشتراك في الملزومات يقتضي الاشتراك في اللوازم
لكن هذه الاحوال ليست عامه للاجسام فليست هي للجسمية العامه وكذلك لو كانت هذه الاحوال

للصوره
لاجل صوره من الصور النوعيه التي للبسائط كصوره المائيه او الهوائيه او الارضيه او لاجل انها
المائيه مثلا لكان كل ما كذلك كذلك فكان الحكم المذكور عاما لكل الماء وليس التالي بحق فليس المقدم
حقا وههنا وجه اخر لم يذكره في هذا الكتاب وهو ان الصور العنصريه والصوره الجسميه
متشابهه في كل الجسم وجزئه والافاعيل التي للجسم النباتي انما هي لمجموع ذلك الجسم لا لكل
واحد من اجزائه واخلاطه واذا ثبت ان هذه الاحوال غير معلله بالجرميه ولا بصوره تعم نوعا
من انواع الاجسام البسيطه تعين انها لصوره تابعه للاجسام المركبه ولا لكل مركب بل للمركبات
المزاجيه فالمزاج هو المعد لحصول تلك الصوره لا العله الفاعليه لها وبرهان ذلك سيجيئ
مما يرد عليك واما العله الفاعليه لهذه الصوره فانها يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا والا
لوجب العموم المنفي فيما سبق وذلك هو المعبر عنه بواهب الصور لانه هو العله الموجبه
لوجود الصور وانما اختلفت الصور بسبب اختلاف الامزجه وكلما كان المزاج اتم كان استعداده
لقبول اثار نفوس الحيوانات الاخر والمزاج المعد لقبول اثار النفوس النباتيه اتم من المزاج
المعد لقبول الصور المعدنيه وفي المشهور ان المزاج المعد لقبول الصوره الاكمل اقرب الى
الاعتدال الحقيقي من المزاج المعد لقبول الصوره الانقص وما وجدت لهم برهانا على ذلك ولعله
هو المراد بالاتم ههنا اتباعا للمشهور ولعله عدل عن المشهور لكونه لم يجد البرهان عليه
واراد بالاتم ما كان اعداده لقبول الكمال من الواهب اسهل واقوى وذلك واضح لا يحتاج الى برهان
ولما لم يحصل الاشخاص النباتيه ونحوها دفعه على كمالها الممكن ولا على وجه لا يتحلل
منها شي ولا على جهه لا يلحقها فساد والعنايه الالهيه ستعرف انها تقتضي نوع ما لا ابقاء
لذاته فباعتبار هذا احتاج النبات ونحوه الى مبادي افعال بلغه المقصود من هذا الكلام
بيان وجه احتياج اشخاص النبات والحيوان الى القوى الثلثه المذكوره وهي الغاذيه والناميه
والمولده والوجه في ذلك ان الاشخاص المذكوره باعتبار ان كمالها المقداري الذي يمكن حصوله
لها لا يحصل لها دفعه بل على التدريج يفتقر الى القوه الناميه وباعتبار ان تلك الاشخاص لم تحصل
على وجه لا يتحلل منها شي كالمجرد وما معه من الاجسام الفلكيه افتقرت الى القوه الغاذيه لتخلف
بدل ما يتحلل وباعتبار انها لم تحصل على جهه لا يلحقها فساد افتقرت الى القوه المولده التي
يستحفظ بها الانواع بتعاقب الاشخاص على ما ستعرف من وجوب ذلك في العنايه الالهيه
وقوله ولما لم يحصل الاشخاص النباتيه يجب ان يفهم منه عدم وقوع ذلك عندنا لا عدم امكان
وقوعه كما قد ظن جماعه فان حصول شخص كامل دفعه مما لم يقم عندنا البرهان على امتناعه وقوله
ونحوها اراد به اشخاص الحيوان فانها مشاركه لاشخاص النبات في هذه الاحوال المذكوره وقوله

دفعة على كمالها الممكن بل انها وان كان مطلق وجودها يوجد دفعة فان وجوده على
المقدار الذي في قوته ان يبلغ اليه لا يوجد دفعة بل بالتدريج وكمالها المذكور هو اما هذا المقدار
فان ذلك وان لم يصرح به في الكتاب لكنه هو الذي عناه بقوله والعناية الالهية ستوف
انما يستبقى نوع ما لانها لزالت كانت تستمر بذلك الى طرفيه في الامكان الاشرف التي يذكرها
في العلم الالهي وقوله فباعتبار هذا احتاج النبات ونحوها الى مبادي افعال تلك اشار بنحوه
الى الحيوان وانما لم يقل احتاج الى افعال تلك بل حكم باحتياجه الى مبادي تلك الافعال لان
الافعال المذكورة معلومة لنا بالمشاهدة والوجدان لا حاجة الى اثباتها بهذه الحجة بل الذي
يفتقر الى اثباته بها هو المبادي التي صدرت عنها تلك الافعال اذ لا بد للفعل من مبدا فعل واعلم
يمكن للثلاثة مبدا واحد لا مبادي ولهذا ذكره بلفظ الجمع لما استحقه في علم ما بعد الطبيعة من ان
الشيء الواحد باعتبار الواحد لا يصدر عنه امران متغايران بل لا يصدر ان الا عن شيئين او عن
شيء واحد باعتبارين والمجموع المركب منه ومن احد اعتباراته مغاير للمجموع المركب منه ومن
اعتباره الاخر فكان كل واحد من المجموعين مبدا على حدة وسيأتي في القوى الثلاث هي اسباب افعال هذه
هذه   فالقوى فيه اما يكون قوة متصرفة في مادة الغذا المحيلة الى مشابهة جوهر المغتذي لبدل
المتحلل من اجزائه وسميت الغاذية او يكون قوة موجبة لزيادة في اجزائه على تناسب طبيعي في
الاقطار الثلث لينمو حتى يبلغ الى غاية ما فيه من مقداره وهي النامية او قوة توجب اختزال فضلة
من المادة لتكون مبدا لشخص اخر وهي المولدة   ان القوى الثلاثة اما لاجل الشخص او لاجل
النوع والتي لاجل الشخص هي الغاذية والنامية والتي لاجل النوع هي المولدة وللغاذية افعال
ثلاثة الاحالة والتشبيه والالصاق فانها تحيل المطعوم على مراتب مختلفة حتى يصير خلطا اولا
ثم تجعل ذلك الخلط شبيها بجوهر العضو المغتذي تاما وتلصقه بذلك العضو سادا مكان ما تحلل
من اجزائه بل لا معنى لها الا هي قوة متصرفة في مادة الغذا اي فيما يؤكل ويشرب لتحيله الى مشابهة جوهر
المغتذي وذلك على وجوه منها الاستحالة التي تعرض لمادة الغذا وهي في الفم ويدل عليها كون المخنط
الممضوغ منضجة للدماميل خلاف المدقوقة ومنها استحالتها في المعدة والامعاء حتى تصير مثل
كشك الشعير ومنها استحالتها في الكبد حتى تصير الاخلاط الاربعة المشهورة وبعد الاستحالات
المذكورة يحصل التشبيه والالصاق عند وصولها الى الاعضاء والمباحث الطبية تحقق ذلك
على التفصيل والنامية قوة موجبة لزيادة في اجزاء الجسم على تناسب طبيعي في اقطاره اي انها تزيد
في كل واحد من الطول والعرض والعمق بنسبة زياداتها في الاخر لا زيادة حاصلة على غير هذا الوجه
او كيف اتفق من الزيادات وبهذا التناسب المذكور امتاز النمو عن الزيادات الصناعية فان الصانع

اذا زاد في طول جسم نقص من عرضه او عمقه وبالعكس وغاية هذه الزيادة التي على هذا الوجه المذكور
هو ان يبلغ ذلك الجسم الى انهى ما في قوته ان يبلغه في المقدار وهو غاية النشو وبهذا امتاز النمو عن
الزيادات الخارجة عن الامر الطبيعي كالورم وعن الزيادة التي في السمن اذ ليس المقصود بها ان
يبلغ الجسم الى غاية نشوه والمولدة قوة توجب اختزال فضلة عن المادة لتكون مبدا لشخص اخر ومثل
ان المقصورة غير المولدة وهي التي يعد بتلك الفضلة بعد استحالتها الصور والقوى والاعراض
واعلم ان مبدا التغذية والنمو والتوليد لا يجوز ان يكون حالا في روح او عضو لان ذلك لا يزال في التحلل
والسيلان فاذا تبدل المحل تبدل الحال بالضرورة والحافظ للمزاج المستتبع للبدل لا يجوز ان يكون الذي
مات اذ الشيء بعد عدمه لا يؤثر ولا الذي حدث لانه فرع البدل وفرع الشيء لا يتصور ان يكون مستقنا
له وليس في جسم النبات وبدن الحيوان جزئيات يصح ان ينسب ذلك اليه ولا يصح نسبته ايضا الى نفس
مدبرة غير منطبعة فانك ستعلم ان النفس وحدانية وان ادراكها لذاتها نفس ذاتها فلا بد بل من
مدرك وطبيعة غير ادراكية اما نعلم قطعا ان نفوسنا غافلة عن هذه التدبيرات المتقنة ذوات النظام
واذا علمتها فانما نعلمها بضرب من الاستدلال ولا يمكن ايضا ان ينسب هذه الامور الى جوهر عديم الشعور
ولا الى قوة متشابهة الحال لان كل واحد من هذه له افعال متغايرة وحركات مختلفة وكيف يصدر هذه
التحريكات المختلفة الجهات على نظام واحد وترتيب متقن من طبيعة غير ادراكية وامر غير ذي شعور
هذا مما لا يقبله العقل السليم فاذن المبدا لهذه الاشياء هو امر مدرك خارج يسمونه رب النوع وربما
اماكن يسمه بعضهم فيه والذي في اجسام النبات وابدان الحيوانات انما هي قوى الجذب او الدفع او الصق
وتلك القوى هي التي يسميها ههنا بالقوى وربما يعطي بالحدس لذلك وقد اشار اليه صاحب الكتاب في
كثير من كتبه ولعله عن محققي الاولين   وهذه في بعض النبات تتعلق بشخص واحد وفي بعضها بشخصين
كما للنخل والحيوانات ايضا تتعلق بشخصين في احدهما مبدا الفعل وفي الثاني مبدا الانفعال والمولدة
تستخدم القوتين والنامية فتستخدمه للغاذية وتخدم الغاذية قوى الاولى الجاذبة اذ لا بد لها من
قوة تجذبها والثانية الهاضمة اذ تفتقر الى قوة تحلل الغذا لتستعد لقبول تصرفها والثالثة الماسكة
اذ لا بد مما يمسك لتتصرف الهاضمة تصرفها والرابعة الدافعة لما لا تقبل المشابهة والدليل على ان الغاذية
غير القوتين بقاؤها بعد فقدهما الى حين الاجل والنامية غير المولدة لوجودها دون هذه النامية بعدها
وفي اللب من الثمار لا مولدة خلاف هاتين   قوله في احدهما مبدا الفعل وفي الثاني مبدا الانفعال
يشعر بالذي فيه مبدا الفعل الى الذكر وبالذي فيه مبدا الانفعال الى الانثى فان مني الانثى فيه قوة
وليس فيه قوة عاقدة او لكونه ليس فيه قوة عاقدة لكانت اذا لاقت المادة القابلة للانعقاد حصل
الانعقاد لا محالة اذ لا معنى للقوة العاقدة الا ذلك وحيث لم يكن الامر كذا فليس بذي قوة عاقدة واما

متى الوكر فلا اشك في وجود القوة الغاذية فيه واما القوة المنمية ففي وجودها فيه خلاف بين المعلم الاول وجالينوس فان المعلم الاول ينكره وجالينوس يثبته ولا يليق بمثل هذا المختصر نقل الاحتجاجات في هذا الباب قوله والمولدة تستخدم القوتين يريد انها تستخدم الغاذية والنامية اما استخدامها للغاذية فلما يعدها من الغذاء اذ لم يرد من الثبات لولا الغاذية لما حصلت واما استخدامها للنامية فلما يتشكل من المتولدات المشاكلة قوله والنامية تستخدم الغاذية فاعلم ان الغاذية فعلها تحصيل الغذاء والصاقه وتشبيهه بالعضو المغتذي ولا يوجب زيادة المقدار بل الموجب لذلك هو النامية واما الغاذية لو انفردت لما اوجبت الا المساواة ومن المعلوم ان زيادة المقدار لا تحصل الا بعد الافعال الثلاثة المنسوبة الى الغاذية على ان بعضهم قد زعم ان النامية هي الغاذية بعينها فان فعلهما واحد الا انه ان كان على قدر ما يتحلل فهو الاغتذاء وان كان ازيد منه فهو النمو قوله وتخدم الغاذية قوى الاولى الجاذبة اذ لا بد لها من قوة تميزها يريد ان الغاذية مفتقرة الى ما يجلب اليها ما تميزه وهو الغذاء كما تقدم مع انه يحتمل ان يكون غيرها تصحيف بعدها اي باسمائها كما ذكر في غير هذا الكتاب وهذه القوة موجودة في المعدة والرحم وسائر الاعضاء اما الدليل على وجودها في المعدة ان حركة الغذاء من الفم اليها اما ان يكون ارادية او طبيعية او قسرية لا جائز ان يكون ارادية والا لكان الغذاء يحتاج ان يتحرك بالارادة وليس الامر كذلك والاجائز ان يكون طبيعية لان الطبيعة انما تكون الى جهة واحدة ولو جعل راس الانسان الى الارض ورجلاه في الهواء امكنه ان يزدرد ازدرادا تاما كما لو كان على الوضع المعتاد وان بطل القسمان تعين كونها قسرية فلا يخلو اما ان يكون بالدفع من فوق او بالجذب من اسفل لكنه ليس بالدفع من فوق فانا نجد المري عند الحاجة الشديدة الى الغذاء تجذب الطعام عند المضغ من غير ارادة الحيوان ولانا نجد المعدة تجذب الطعام اللذيذ الموافق لها بسرعة فان مزج الدواء مر بالحلو او اسهل الحلو ثم جاذب الحلواء التي تخرج بالقي اخيرا وذلك لجذب المعدة لها اليها فعرفنا ان في المعدة قوة جاذبة وهو المطلوب واما دليل وجود هذه القوة في الرحم فانها اذا كانت قريبة العهد بانقطاع الدم الطمث عنها وكانت مع ذلك خالية من الفضول فانها عند الجماع تجذب الاحليل جذبا محسوسا واما دليل وجودها في باقي الاعضاء ان الاخلاط الاربعة ممتزجة في الدم تتميز بعضها عن بعض وتنصب كل خلط منها الى عضو معين فلولا ان في ذلك العضو قوة جاذبة له اليه لما كان ذلك الخلط مختصا بذلك العضو الخاص قوله والماسكة الهاضمة ادعى ان في قوة خلل الغذاء المستعمل لقول تعرفها الاشتباه خلل تصحيف من النساخ وصوابه تخل من الاحالة والذي وجدته في جميع النسخ المصححة التي وقفت عليها هو خلل من التحليل وهو غير مناسب في هذا الموضع على ما ارى والمعهم هو تعبير

٤٩

الغذا الى حيث يصلح ان يصير جزءا من المغتذي بالفعل ولذلك التغير مراتب اربع وقد مضى ذكرها قوله والثالثة الماسكة اذ لا بد مما يمسك لتصرف الهاضمة تعرفها هذه القوة موجودة في المعدة والرحم وسائر الاعضاء اما في المعدة فلانها تحتوي على الغذاء احتواء تاما بحيث تماسه من جميع الجوانب ولا يبقى بينهما وبينه فرجة وليس ذلك لامتلاء المعدة فانها قد تمسك الغذاء القليل ولا تمسك الكثير اذا كانت الماسكة ضعيفة كما في سوء الاستمراء فيحدث البطء والقراقر ولولا ان في المعدة قوة ماسكة لما كانت الاغذية الرطبة لابثة فيها وكانت المعدة لازمة لها من كل الجوانب واما اثبات هذه القوة في الرحم فلانا نجدها بعد انجذاب المني اليها منضمة انضماما شديدا من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه طرف الميل ولان طبيعة المني النزول الى اسفل لثقل جرميته فلولا هذه القوة لما وقف واما اثباتها في سائر الاعضاء فلمثل هذه السبب قوله والرابعة الدافعة لما لا يصلح المشابهة الدليل على وجود هذه القوة اما في الامعاء عند التبرز فانها تنزع من موضعها الذي هي فيه الى اسفل ونرى الاحشاء تتحرك الى اسفل ايضا والاغذية تتركب من جوهرين احدهما يكون صالحا لان يشبه جوهر المغتذي والاخر لا يكون صالحا لذلك وهو الذي تدفعه الدافعة بالتبرز والبول والعرق والوسخ الخارج اما من المنافذ الظاهرة كالاذن والانف والخفية كالمسام الصغيرة وبالورم المتقيح وبالزوائد النابتة كالشعر والظفر وقد تشكك بان من الاغذية ما هي متشابهة الاجزاء فلا يكون من جوهرين كالحنطة وهو ضعيف اذ المشابهة المحسوس لا يمنع من التركيب من المختلفات في نفس الامر قوله والدليل على ان الغاذية غير القوتين تفاوتهما بعدهما الى حين الاجل فاعلم ان الغاذية موجودة في اول العمر الى اخره ~~والمولدة موجودة في اوسط العمر الى اخره~~ والنامية موجودة في اول العمر لا في اخره والمولدة موجودة في اوسط العمر اما دون اوله فقط او دون اوله واخره كما في حق النساء على ما يجده في الواقع قوله والنامية غير المولدة لوجودها دون هذه النامية بعدها معناه ان الدليل على مغايرة النامية للمولدة ان النامية توجد بدون المولدة كما في اول العمر والمولدة تبقى بعد النامية كما في اوسط العمر عند سن الكهولة قوله وفي النضج من الثمار المولدة خلاف هذا يعني يريد بالنضج ما لم يصح تفخا لم يستمسا والنضج هو احالة له توجبها حرارة لجسم ذي رطوبة لتبلغه الى غاية مقصودة والغرض من الفجاجة والنهوة كون الثمرة تمت في مقابلة النضج المتعلق بالصناعة في الاكثر والفجاجة تقال في مقابلة الطبيعي منه في الاغلب والمعنى ان الثمرة الفجة كالحصرم ليس فيها قوة مولدة مع ان القوتين الباقيتين اعني الغاذية والنامية موجودتان فيه ولولا التغاير للزم ان يكون للشيء الواحد موجودا معدوما في حالة واحدة بالنسبة الى شيء واحد وذلك معلوم البطلان بديهة واعلم ان في القوى الثلاث مباحث كثيرة لا يناسب هذا الشرح المحرر من هذا القدر منها

المورد الثاني في النفس

الحيوانية وحد النفس على ما تم الارتسامات هي كمال اول لجسم طبيعي آلي وقد دخل الحيوان الا دخله في
قولهم من شانه ان يتحرك واحترز بالطبيعي عن الصناعي وبالاول عن الكمالات الثواني كالعلم وغيرها مما
من الافاعيل واللوازم وبالآلي عن صور العناصر ان النبات والحيوان اشتركا في القوى النباتية
وامتاز الحيوان عن النبات بقوى مدركة ومحركة بقوله فلك كمالا اشرف من كماله انما كان اشرف بهذا
الاعتبار وقوله وحد النفس على ما تم الارتسامات يريد بالحد هاهنا مطلق التعريف واراد خص الارتسامات
دون السماويات لان السماويات لا تفعل بواسطة الآلات الاعلى راي من يقول ان للكواكب والتدوير
وفلك الخارج المركز هي كالاعضاء والآلات للنفس المدبرة للفلك الكلي وذلك خلاف المشهور و
انما لم يذكر تعريفا يعم الفلكية اعني النفس النباتية والحيوانية والفلكية كما فعل في المشهور ان الفلكية
المذكور لا يطلق عليها النفس الا بالاشتراك فانا ان فسرنا النفس بما يصدر عنه فعل ما كان العقل
والطبيعة نفسا وليس كذا وان فسرناها بانها التي يلزم مع ذلك فاعله بالقصد والارادة خرجت
النفس النباتية وان جعلنا للفعل على جهات مختلفة مدخلا خرج عن ذلك نفس الفلك وفي غير هذا
الكتاب ولا يجوز ان يعم الفلكية صحة صدور الافعال المختلفة عنها لان نفس الفلك يمنع ذلك عليها و
انما اسم نفس من خارج بعروضيات الآلات فقوله هي كمال اول لجسم طبيعي آلي انما عبر عنها بالكمال
دون الصورة والقوة وان كانت الفلكية صادقة عليها اذ هي قوة باعتبار فعلها الذي هو التحريك
باعتبار انفعالها عن المحسوسات والمعقولات وصورة باعتبار الهيولى التي يقوم وجودها وكمال
باعتبار النوع الذي يتقوم بها جنسيته ووجود جنسه المخصوص به لان الكمال اتم من الصورة فانه
بالقياس الى الامر المحصل الذي هو النوع والصورة هي بالقياس الى المادة التي هي هيولاه وغير محصله
وهو ايضا اولى من القوة فان القوة بالنسبة الى فعل صادر وهو من العوارض الخارجة ولا كذلك الكمال
ثم ان الملك يصح ان يقال انه كمال للمدينة ولا يصح ان يقال انه صورة لها او قوة وكذا الربان للسفينة و
ايضا فان الصورة لا يقال الا لما يكون منطبعة في المادة والكمال يقال عليه وعلى غيره ولفظ القوة
مشتركة بين القوة الفعلية والقوة الانفعالية واستعمال مثل ذلك يجتنب في التعريفات ولقائل
ان يقول والكمال ايضا لفظ مشترك فانه يطلق على المعنى المذكور وعلى الامر الذي يحوزه الشيء مما يكون
خيرا وملايما له ولا اشتراك انه قد استعمل في هذا التعريف على اشتراكه اذ لو عني به ما يقوم النوع لما احتيج
الى التقييد بالاول ليخرج الكمالات الثواني ومن الناس من جعل الطبيعي وصفا للكمال الاول لا للجسم
واورد التعريف هكذا النفس كمال اول طبيعي لجسم آلي واحترز بالطبيعي عن التشكلات الصناعية
فانها ايضا كمالات وهذا التعريف انما هو للنفس باعتبار تدبيرها للبدن وهي متحدة بالبدن بمعنى
انه يحصل منهما نوع واحد واما من حيث ذاتها وماهيتها فهي بسيطة ولا يسمى نفسا بذلك الاعتبار بل

الاخص فها هنا حسبك اسم العقل ويتوجه على هذا التعريف ان كل احد يعلم نفسه علما عريا وربما عنيا
عن الاكتساب فلا حاجة به الى حد ورسم ويمكن ان يجاب انه تعريف بحسب الاسم لا بحسب الماهية
وتعذر النفس بعد استيفاء القوى النباتية تخصهما قوتان مدركة ومحركة والمحركة اما محركة على
انها باعثة او على انها فاعلة والباعثة هي القوة النزوعية المذعنة للمدركات كالخيال او الوهم
او النفس بحمل الادراك لها على البعث الى طلب او هرب بحسب السوانح وهي ذات شعبتين
شهوانية وهي الباعثة على التحريك الى جلب ما يتصور انه ضروري او نافع طلبا للذة وغضبية
وهي الحاملة على دفع وهرب مما لا يلائم طالبة للغلبة واما المحركة على انها الفاعلة وهي قوة تنبعث
في الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات لجذب الاوتار والرباطات او ارخائها
بمدها ان الانسان وبالجملة الحيوان اذا ادرك اما بخياله او وهمه او نفسه الناطقة بالادراك
الذي يخصها وهو العقل امرا من الامور تبع ذلك الادراك شوق اما الى طلب ذلك المدرك وتحصيله
ان كان نافعا او لذيذا اما في نفس الامر او بحسب اعتقاده وظنه واما الى الهرب او الخلاص منه ان
كان ذلك المدرك ضارا او مولما اما بالحقيقة او بحسب الظن والاعتقاد وذلك الشوق اذا قوي وتاكد
صار اجماعا يتبعه حركة الحيوان بالقوة المنبعثة في اعضائه وعضلاته فالادراك يحصل اولا والشوق
ثانيا والاجماع ثالثا والحركة رابعا ومما يدل على ان الشوق مغاير للادراك حصول الادراك بدونه ولم
يصح العكس وايضا فانه ربما اشترك جماعة في ادراك امر واحد واختلفوا في الشوق اليه وعدمه واما
الاجماع فمغايرته لانتهاء الشوق الا بالشدة والضعف مع انهما في النوع او هو عبارة عن شوق
متاكد ولهذا لم يتعرض له في الكتاب وهذه الفلكية كالامرة والباعثة على الحركة واما المحركة بالحقيقة
فهي القوة العضلية والاعصاب اجسام تنبت من الدماغ او النخاع بيض لدنة لينة في الانعطاف
صلبة في الانفصال خلقت لتادية الحس والحركة الارادية الى الاعضاء الحساسة والمتحركة بالارادة
والعضلات اجسام مركبة من العصب ومن جسم ينبت من اطراف العظام يسمى بالعصب ويسمى عقبا
ورباطا ومن اللحم ومن غشا يجللها خلقت لتحريك الاعضاء بحسب الارادة وذلك ان العصب اذا اتصل
بالرباط وتشكل كل واحد منهما بالآخر حتى صار الشيء واحدا وانقسم الحاصل منهما واحتشى الفرج التي
بين الاجزاء المنقسمة باللحم وجلل بغشاء كان هذا المجموع عضلة والاوتار اجسام تنبت من اطراف
بعض العضل يشبه بالعصب يتصل اطرافها المقابلة لها بالاعضاء المتحركة وهي مركبة في الاكثر
من العصب الذي هو جزء العضل اذا برز من الجهة الاخرى ومن الرباطات ايضا عصبانية المركب
والرباطات
والملمس ينبت من الاعضاء الى جهة العضل وبتشنج العضلات يلزم حركة العضو الى جهة مبدا
العصب وبارخائها يلزم حركة العضو الى خلاف جهة المبدا والمدركات على قسمين ظاهرة

ومن الحواس الخمس منها اللمس وهي قوه مبثوثه في جلد البدن كله من جهه ما انبث فيه فيدرك ما
يماسه ويؤثر فيه بالمضاده كالملموسات الاربعه والخف والثقل والملاسه والخشونه والصلابه
واللين لما كان الحيوان يمتاز عن غيره بكونه متحركا بالاراده ومدركا ذكروا المحركه ثم ذكر
بعد ذلك المدركه وقد كان الاولى ان يبدا بالمدركه كما فعل في المطارحات لان الحركه الاراديه مترتبه عليها
فيكون مقدما عليها طبعا فينبغي تقديمه وضعا ايضا اذ هو الاولى والانسب لكن لما كان في الادراك الكلام م
تطويلا وتفصيلا وكانت مسائله كثيرة مشكله لا جرم قدم الكلام في الاقل الاسهل واخر الكلام في
الاكثر الاصعب ترتيبا بحسب التعليم وان الحركه الاراديه ربما استدل بها على الادراك لكن من الغير
لا من ذات المدرك لان الادراك من الامور التي يجدها المدرك من نفسه وجدانا ضروريا لا يفتقر معه الى
الانتساب والقوه المدركه على قسمين ظاهره وباطنه وبدا بالظاهره لوضوحها وفي المشهور انها خمسه
ويحتمل ان يكون اربع او ازيد لسنا وان نعلمه من غيرنا كما لو فقد نوع الانسان احد الخمسه
فما كنا نتصوره مع تحققه في نفس الامر كالعنين الذي لا يتصور لذه الجماع والاكمه الذي لا يتصور
ماهيه الابصار فالمحصور في الخمسه هو المعلوم لنا من الحواس لا ما هو ممكن التحقق او ما هو متحقق
في نفس الامر فان وجود ذلك وعدمه مجهولان عندنا وبدا من الخمسه بالقوه اللامسه اذ هي الاعم
للحيوان فانه لما كان مركبا من العناصر وجب ان يكون صلاحه باعتدالها وفساده بغلبتها فلا بد له
من قوه ساريه في جملته بها يدرك المنافي ليحترز عنه بالهرب منه وتلك القوه هي اللامسه ولهذا
كانت منبثه في جلد البدن كله وان كان في جلد باطن الكف اقوى لاسيما جلد الاصابع منه وخصوصا
جلد انمله السبابه ولاجل ان اللمس يحترز به عن منافيات المزاج بالهرب والسعي وجب ان يكون ذو اللمس
متحركا بالاراده حتى الاسفنجات التي يظن فيها خلاف ذلك لها حركه انقباض وانبساط ولولاها لما عرف
حسها وانبثاث هذه القوة في الجلد لا من حيث هو جلد بل من جهة ما انبث فيه من جوهر الروح الحامل
لجميع القوى وسيتحقق ذلك فيما بعد ولا يتم اللمس الا بالمماسه والواسطه الموديه فلا بد ان للكيفية م
يكون خاليه عن تلك الكيفيه اذ لو كان في الواسطه الموديه كيفيه مشابهه للكيفيه التي يؤديها لكان
قد اجتمع فيها مثلان وهو محال ولهذا لا نحس بما كيفيته مثل كيفيه البدن ولو كانت حراره البدن اقوى
من حراره المدرك لكانت لا تنفعل عنها بل تفعل فيها ولما لم يكن آله اللمس خاليه عن الكيفيات
الاربع التي لعناصرها التي تركبت منها وجب ان يكون مدركه للاطراف بسبب التوسط المزاجي ولهذا كلما
كان اقرب الى الاعتدال فهو الطف في الاحساس ولولا انفعال الاله وتاثرها عن المدرك لما حصل بها
الادراك ولما لم يقع الانفعال والتاثر عن المستنه فهو ادرن عن الضد فالملموس يؤثر في آله اللمس التي
تماسها بسبب كونه مضادا لتلك الاله في الامر المدرك ادراكا لمسيا والامر المدرك باللمس هو الكيفيات

الاربع

الاربع التي هي الحراره والبروده والرطوبه واليبوسه ومما يدرك به ايضا الخفه والثقل والملاسه و
الخشونه والصلابه واللين وقد ان قوى اللمس خمس الحاكمه بين الحار والبارد والحاكمه بين الرطب و
اليابس والحاكمه بين الخفيف والثقيل والحاكمه بين الاملس والخشن والحاكمه بين الصلب واللين ومنهم
من جعلها اربعا واسقط الحاكمه بين الخفيف والثقيل لان الخفه والثقل مثلان وكذلك البرد وقيل ايضا
ان الحراره والبروده تحسان بلا ابسهما لما يعرض في الاله من الانفعال بهما واليابس الحس بانحصار
الاله عنهما وهيهنا مدركات اخرى باللمس كالهشاشه واللزوجه وتفرق الاتصال وتسمى ان
يكون الاحساس بهذه على وجه التبعيه ولولا الصلابه واللين وقد ظن ان ساير الكيفيات المذكوره
انما يدرك بواسطه تفرق الاتصال وليس كذا والا لما وقع الاحساس بالحراره مثلا احساسا
متشابها في جميع مواقع اللمس بل كان يشعر على موضع التفريق ولا يتم التقريب عضوا
واحدا على التساويه واما ان الحق في كون اللمس هل هو قوه واحده او قوى مختلفه فليس
من المهمات ولم يتعرض له صاحب الكتاب وربما عرفته بضوابط معرفته ومنها
الذوق وهي قوه رتبت في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك الطعوم من الاجرام
المماسه المخالطه للرطوبه العذبه التي تستحيل الى الطعم الوارد وهذه هي الحاسه
الثانيه من الحواس الظاهره وانما ذكرها بعدها لشيئين احدهما انها من اهم الخمسه للحيوان
المغتذي بعد اللمس فان الاخص بها في النفع ان يكون جالبه للنافع والملائم كما ان الاخص
باللمس في النفع ان يحترز به عن الضار والمودي ولما كان دفع الضرر مقدما على الذوق
فيكون الذوق تاليا له وثانيهما انه ربما تركب من اللمس والذوق احساس واحد كالحرافه
فانها تفرق وتسخن وينفعل عنها سطح الفم انفعالا لمسيا ولها اثر ذوقي فيورد القوه اللا[مسه]
والقوه الذائقه على النفس كطعم واحد من غير تميز في الحس الا انه يحتاج مع ذلك الى ما
يودي الطعم ويسيله ويكون عادما له في نفسه ليؤديه كما هو فيتكيف به وذلك المودي هو
الرطوبه اللعابيه المنبعثه من الاله المسماه الملعبه ولو لم تكن هذه الرطوبه عديمة الطعم
لما ادت الطعوم بصحه كالحال في المريض اذا تكيفت فيه بكيفيه طعم الخلط الغالب فانها لا تؤدي
طعوم الاشيا الماكوله والمشروبه الا مشوبه وغير صحيحه وبتوسط هذه الرطوبه في ادراك
الطعوم على احد وجهين اما بان يخالطها اجزاء ذي الطعم ثم يغوص في جرم اللسان فيدركها
القوه الذائقه فيكون سببا لوصول المحسوس الى الحس واما ان يتكيف بكيفيه الطعم الوارد
من غير مخالطه او مع المخالطه فالادراك الذوقي يفتقر في الشاهد الى امور منها مماسه الجرم
ذي الطعم للاله المخصصه بهذه الحاسه ومنها الافتقار الى توسط الرطوبه اللعابيه المذكوره لكن

جلب النفع لا جرم وجب ان تكون اللمس متقدما على … صح

ومنها م

هذه الرطوبة عديمة الطعم ومنها محالة الطعم اجزاء ذي الطعم بهذه الرطوبة او يتكيف الرطوبة بها او
بهما جميعا والفاظ الكتاب ناصة على جميع ذلك اما الاول فمصرح به واما الثاني فلانه وصف تلك
الرطوبة بانها عذبة والعذب هو ما لا طعم له واما الثالث فهو مصرح به ايضا واما الرابع فلوصفه
الرطوبة ايضا بانها التي تستحيل الى الطعم الوارد واستحالتها اليها هو تكيفها به اي بالطعم
الذي هو من نوع طعمه لا انتقال الطعم الوارد الى تلك الرطوبة لانك تعلم ان الاعراض لا تنتقل
ولعل هذه الامور انما تشترط في ادراك الذوق لا مطلقا بل بحسب حالنا هذه وله مزيد تقرير ربما
نذكره فيما بعد ومنها الشم وهي قوة رتبت في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي
مدركة للروائح بتوسط الهواء المنفعل والبخار من جرم ذي الرائحة ولولا انفعال الهواء او تحلل
من الاجزاء دفعة ما وصل الى ما بعد من وصول الرائحة هذه هي الحاسة الثالثة من الخمسة
المذكورة والمراد هي الزائدتان اللتان في البطن المقدم من بطون الدماغ وتسميتهما بحلمتي
الثدي وتسمو حالها ووضعهما من علم التشريح والاستقر في ادراك هذه الحاسة الى مماسة
الجرم الموضوع للرائحة المدركة لما تسمى الحاستان المقدم ذكرهما الى مماسة الجرم الحامل لمدركهما و
يشترط في ادراكها انفعال الهواء المتوسط بين الالة والجرم ذي الرائحة من ذلك الجرم بان يستحيل
الى التكيف بتلك الرائحة بمعنى ان يحصل فيه من نوعها بسبب مجاورتها له وكلما كان من الهواء ابعد
عن الالة كان ادراكها الرائحة اضعف وكلما كان منها اقرب كان ادراكها الرائحة اقوى وللبخار
المتحلل من جرم ذي الرائحة الواصل الى الالة مدخل ولولا ذلك لما كانت الرائحة يزداد بتثويره بالدلك
وغيره وقيل انه لا حاجة الى تكيف الهواء وهو خطأ لان الرائحة تصل الى امد بعيد وربما كان الجسم
ذو الرائحة صغيرا لا يتحلل منه من الاجزاء ما يشغل تلك الاحياز الكبيرة والمسافات المتباعدة وقد
حكي ان الرخم انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة حصلت من حرب وقع بين اليونانيين ودلهم
على ادراكها الجيفة من المسافة انه لم يكن حوالي موضع المعركة رخمة الا في نحو هذا القدر من المسافة و
ذلك لكون هذه الحاسة في هذا الطير وفي كثير من الحيوانات قوية وفي الانسان ضعيفة وبسببه رسوم
الروائح في نفس الانسان ادراك ضعيف البصر شبحا من بعيد ومنها السمع وهو قوة رتبت
في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ هي مشعر الاصوات بتوسط الهواء والصوت انما هو تموج
الهواء لقلع او قرع ينضغط منه الهواء بعنف فينتهي تموجه الى الهواء الراكد في الصماخ ويموجه بشكل
بنفسه فيقع على جلدة مفروشة على عصبة متفرقة لمداخلها على الطبل فيحصل طنين فتدركه القوة وتموج
الهواء كما يرى من دوائر الماء اذا دفع فيه والصدى انما هو انعطاف الهواء المصادم لجبل او غيره من
عال ارض وهو كرمي حصاة في طاس مملوءة فتحصل دوائر متراجعة من المحيط الى المركز هذا هو

ذلك الجرم كانت الرائحة فيه اضعف اذ كل جزء من الهواء ينفصل عن مجاوره ويكتنف المتنافرات ضعف من كيفية المأخوذ لهذا الكل ذلك الجرم البعيد عن ...

الرابع من الحواس الخمس الظاهرة قوله هي مشعر الاصوات ينبغي ان يفهم منه لا الاصوات من حيث هي اصوات
فقط بل ومن حيث امتيازها بهيئات عارضة لها والا لم يتميز صوت عن صوت بهذه الحاسة وتلك الهيئات
هي التي تسمى الحروف وقد عرف الحرف بانه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت اخر مثله في الحدة
والثقل تميزا في المسموع وسياتي ما في ذلك من البحث وقوله والصوت انما هو تموج الهواء فيه مساهلة
لان التموج قد يعقل دون تعقل الصوت ويعقل الصوت دون تعقله ولولا تغايرهما لما كان الامر كذلك
ولان التموج يدرك بما لا يدرك به الصوت ولو كان ماهيتهما واحدة لادرك كل واحد منهما بما به ادراك
الاخر وليس هو ايضا نفس القلع والقرع لانهما يدركان بالبصر والصوت لا يدرك به ولان الصوت
يبقى مع فواتهما ويعقل دون تعقلهما وبالعكس بل السبب القريب للصوت هو تموج الهواء وليس
المراد بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء فانه امر يحدث بصدم
بعد صدم وسكون بعد سكون قوله لقلع او قرع بالقرع عبارة عن الامساس العنيف والقلع
عبارة عن التفريق العنيف قوله ينضغط منه الهواء بعنف انما اعتبر العنف لانك لو قرعت
جسما كالصوف والقطن برفق لم يحدث صوتا وكذا في القلع وبالقرع يضطر الجسمان ويسلب
الهواء بشدة وبالقلع يتموج الهواء بين الجسمين المنفصلين بشدة وادراك الحروف بسبب التقطيعات
التي تحصل للصوت قوله فينتهي تموجه الى الهواء الراكد في الصماخ ويموجه بشكل نفسه والدليل
على ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ ان صوت المؤذن على
المنارة يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح ومن اتخذ انبوبة طويلة ووضع احد طرفيها
على فمه ووضع طرفها الاخر على صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال يسمعه ذلك الانسان
دون الحاضرين واذا رأينا انسانا من مكان بعيد يضرب بالفاس على الخشبة رأينا الضربة قبل سماع
الصوت ولولا توقف سماعه على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ لكانت الرؤية والسمع معا
وقد يستشكل عليه بانا نسمع صوتا من خلف شيء وبينه جدار ولا يمكن ارسال الهواء الحامل بعد في
مسامه لان الحامل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص وذلك الشكل لا يبقى عند مصادمة
الهواء لذلك الجدار فكيف حتى يسمع تلك الحروف بعد خروجه من المنافذ واجيب بان القدر الذي
يدخل في مسام الجدار يبقى على ذلك الشكل ويستشكل عليه ايضا بان حامل كل واحد من تلك الحروف اما كل
واحد من اجزاء الهواء او مجموعه فان كان الاول وجب ان يسمع السامع الكلمة الواحدة مرارا كثيرة على
حسب ما يتأدى الى صماخه من اجزاء الهواء وان كان الثاني وجب ان لا يسمع الكلمة الواحدة الا سامع
واحد واجيب عنه بان الحامل هو كل واحد من اجزاء الهواء ومن الجائز ان يكون السماع مشروطا بان يصل
اول مرة فيكون الشرط فيما بعدها مفقودا فينتفي المشروط بنفيه واعلم ان الصوت القائم بالهواء الواصل

اليه اذا لم يكن مستمرا لما ادركنا جهته وقربه وبعده والتالي باطل فالمقدم مثله قوله والصدا انما هو انعطاف الهوا المصادم لجبل او غيره من عالٍ ارضى هذا اللفظ فيه مساهلة ايضا اذ ليس الصدا نفس ذلك الانعطاف انما هو معلوله والواجب ان كان يقول انما هو لانعطاف الهوا باللام لام التعليل او ما هو في معناه ولعله اراد التجوز باطلاق لفظ السبب على المسبب وقد لا يكون لكل صوت صدا وفي البيوت اذا لم تتميز الشعور به لقرب المسافة فكانهما يقعان في زمان واحد ولهذا نسمع صوت المغني في البيوت اقوى مما في الصحرا ومنها البصر وهو قوة مرتبة في العصبة المجوفة تدرك بها ما ينطبع من الصورة في الرطوبة الجليدية بتوسط جرم شفاف ومن ظن ان الرؤية لخروج الشعاع من البصر الى المبصرات غلط فانه ان كان جسما فليت شعري كيف يخرج من العين الى نصف كرة العالم ثم ان اتصل فدفع الهوا وخرق الافلاك حتى انتهى الى الثوابت هذا محال وان انفصل فلا يؤدي ثم حركته ان كانت طبيعية لكانت الى جهة واحدة وليس كذلك وان كانت ارادية فكان لنا ان نسكنه السامع الصديق فلا نرى شيا وليس كذا ولو كان كذا لما اختلفت الرؤية بالقرب والبعد واختلفت عند هبوب الرياح وركودها لممانعة الهوا وكان ما خلف الماء من ذوات لون اخضر لا نرى في الزجاجات الصافية لسهولة النفوذ ولكنا اذا نظرنا الى الكواكب مارانا هاهنا دفعة بل كان نختلف على نسبة قربها وبعدها والتالي في الكل باطل فكذا المقدم وانما نرى الابعد اصغر على قاعدة انطباع الشبح لكون الجليدية وظاهر ان مقابلة الكرة بالمركز فاذا فرض سطح مستدير كترس مقابلها فيخرج من الجليدية اليه خطوط على سطح مخروط ومنتهى الخطوط على جوانب الترس يحصل دائرة وتلك اذن مقسوم الاسافل متضايقات الاعالي ومبداها من الجليدية دائرة صغيرة على قدرها فكلما ازداد الترس بعدا ازداد السطح المخروط الذي مبداه العين وقاعدته الترس طولا فازدادت الزوايا ضيقا فاستدق صغر الدائرة لقلة مقابلة اجزاء الحدقة وهكذا الى ان يمحي واعم الحواس للحيوان اللمس والذوق وعما وراها فقد يسري بعض الحيوانات هذا هو الاخير من الحواس الخمس الظاهرة وفيه ثلث مباحث البحث الاول في آلة الابصار ولست اعلم ان محل القوة الباصرة هو الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين النابتتين من مقدم الدماغ اللتين سارتا في سلوكهما حتى يتلاقيا ثم يفترقا ويذهب كل واحد منهما الى عين على تفصيل تعريفه مركب التشريح ومدرك هذه هو الصورة المنطبعة في الجليدية وهذه الصورة ليست منسلة عن الشي الى الرطوبة المذكورة بل انما هي حاصلة عن واهب الصور لاستعداد يحصل بالمقابلة والمس في قوة البصر لعلل ذلك وليس البصر بمجرد الانطباع المذكور والا لزم رؤية الشي الواحد شيين لانطباعه في جليدتي العينين وليس كذا بل ما يؤدي الشبح في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما بواسطة الروح الذي فيهما

واستر لطوا ايضا بتوسط الجرم الشفاف وهو الذي لا يحجب ما وراه عن الابصار كالهوا والما والبلور والزجاج وما يجري مجراه لاستحالة وجود الخلا وجاز ان يكون بتوسطه ايضا فالعلم لزوما ودليل الانطباع ان التجربة دلت على ان الاجسام المقابلة للاجسام المضيئة والملونة ينكشف بتلك الاضواء والالوان بالعرض ايضا كذلك حتى ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس او الى خضرة ثم غمض عينيه فانه يجد نفسه بعد التغميض كانه ينظر اليها وان نظر بعد الخضرة الى لون اخر فانه يراه كانه ممزوج من اللونين وما ذلك الا لتكيف الاله بالضوء واللون الذين هما المبصران بالذات والابدان يكون الاثر الحاصل في الجليدية مساويا للموثر في الشكل فهو صورته والرطوبة الجليدية انما سميت بذلك لانها تشبه الجليد في لونه وصفائه وترتيبها ووضعها ومنافعها مذكور في التشريح ولعل العصبة المجوفة والرطوبة الجليدية وما يشبههما يختص بالانسان وبعض الحيوانات الاخر ادلهم بدلالة التجربة ولا البرهان على وجوب عموم هذه لكل حيوان وفي كيفية الانطباع واسبابه انظار وسوالات ستاتي الكلام فيها وما تم تحقيق ما في هذا الموضع البحث الثاني في الرد على القائلين بان الرؤية بسبب خروج شعاع من البصر يلاقي المبصرات ويدل على بطلانه ان هذا الشعاع الخارج لا يخلو اما ان يكون عرضا او جوهرا فان كان عرضا فخروجه من البصر محال لاستحالة انتقال الاعراض وسنبرهن عليه فيما بعد الطبيعة ولهذا لم نذكره هاهنا وان كان جوهرا فهو لا محالة جسم ويدل على استحالة كونه جسما اربعة وجوه احدها انا نعلم بالبديهة انه يمتنع ان يخرج من مقدار الحدقة جسم ينبسط على نصف كرة العالم وثانيها ان هذا الجسم الخارج من العين اما ان يتصل بالبصر او ينفصل عنه فان اتصل به فاذا ابصرنا الكواكب الثابتة التي في الفلك الثامن بحسب ما توجبه علم الهيئة لزم ان ذلك الجسم يدافع الهوا ويداخله ويخرق الافلاك السبعة التي دون الثامن حتى ادرك ما فيه من الكواكب التي تسمى الثوابت وهذا محال وان لم يتصل بالبصر فلا يؤدي صور المبصرات اليه وثالثها ان حركة هذا الجسم الخارج من العين اما ان يكون طبيعية او ارادية او قسرية والاقسام الثلاثة باطلة فخروج هذا الجسم من العين باطل اما بطلان كونها طبيعية فلانها لو كانت كذلك لكانت الى جهة واحدة فوجب ان لا نرى الشي الا من تلك الجهة وليس كذا واما بطلان كونها ارادية فلان تلك الارادة اما لنا او لذلك الجسم فان كانت لنا جاز مع سلامة الالة والتحديق بالعين ان تقبض ذلك الشعاع الينا فلا نبصر ما يقابلنا من المضي او المستضي وان كانت الارادة له كان الخارج حيوانا متحركا بالارادة وكان الابصار حاصلا له لا لنا ولظهور بطلانه لم يتعرض له في الكتاب واما بطلان كونها قسرية فلان القسر اما على خلاف الطبيعة او على خلاف الارادة وحيث لا طبيعة ولا ارادة فلا قسر ولهذا لم يبطل كونها قسرية بعد ابطال كونها طبيعية او ارادية اتكالا على فهم

ذلك ما سبق ذرايتها انه لو كان الابصار بخروج هذا الشعاع من العين للزم من ذلك محالات
اربعه منها ان لا تختلف رويه الشي الواحد في كبر المقدار وصغره باختلاف المراي في القريبه
وبعده عن الراي لوجوب ان يرى الشي البعيد في غايه البعد بسطحه وعظمه اذ الرويه تم بوصول
ذلك الشعاع اليه فيرى ذلك الشي كما هو لا يقال ان الشعاع يصل الى بعض اجزا المرئ دون البعض
لانه لو كان كذا لكان ترجيحا من غير مرجح لتساوي النسبه ولان الشعاع لو عجز عن استيعاب اجزا
المرئ لما راى ما كان مجاورا له بوجه ثم كيف يعجز عن استيعاب ظاهر بحر واحد مع انه لا يعجز عن
استيعاب نصف كره العالم هذا مما لا يقبله العقل السليم ومنها وجوب اختلاف الرويه عند هبوب
الرياح وركودها كما اختلف بذلك سماع الصوت لتشويش ذلك الجسم الشعاعي الخارج بما ذاتصال
بما لا تمايل المرئ وكان الانسان يرى بعض ما لا يقابله ومنها ان لا تحجب المايعات الملونه عما وراها
عن الابصار ولا الزجاجات الصافيه وغيرها من الاحجار الصلبه الشفافه لا تحجب ما وراها
عنه مع ان نفوذ الجسم الشعاعي في المايعات اسهل من نفوذه في الصلب الشفاف فلو كان الابصار
بخروج الجسم الشعاعي لكان ابصار ما ورا المايعات الغير الشفافه احق واولى من ابصار ما ورا
الصلبه الشفافه للون نفوذ الجسم الشعاعي في تلك اسهل من نفوذه في هذه ومنها انا اذا نظرنا
الى السما فانا نرى الكواكب المختلفه في القرب والبعد الشاهقي بسمتين غير يسيره لما هو مقرر في
علم الهيئه دفعه واحده من غير تقدم رويه بعضها على بعض ولو كان الابصار بخروج الجسم المذكور رويه
من العين وملاقاته اياها لكان ابصارنا لما هو اقرب الينا قبل ابصارنا لما هو ابعد عنا ويكون نسبه
زمان ابصار الاقرب الى زمان ابصار الابعد كنسبه مسافته الى مسافته لان الشعاع يصل الى
القريب قبل وصوله الى البعيد وهذه المحالات الاربعه انما لزمت على تقدير خروج الشعاع المذكور
من البصر وملاقاته للاشيا المبصره فاذا استثنينا نقيض كل واحد من هذه اللوازم التي هي توالي
ذلك الملزوم الذي هو المقدم لزم من ذلك ان يكون باطلا وهو المطلوب البحث الثالث في سبب رويه
الشي البعيد عن البصر اصغر ورويه الاقرب اليه اكبر على قاعده انطباع شبح المرئ في الرطوبه الجليديه
وقد قرر ذلك بشكل هندسي هو هذا   بالحدقه هي دايره آب ووسطها نقطه ح و
المراي الاقرب الى ح هو ده والمرئ   الابعد هو زح والخطان الخارجان عن
ح ايضا الى زح يقطعان على آ وب والخطان الخارجان عن ح ايضا الى دح يقطعان دايرة الحدقه دائرة الحدقة
على ط وى فزاويه اح ب اكبر من زاويه ط ح ى فالاثر الحاصل في آب وهو الاقرب اعظم من الاثر
الحاصل في طى وهو الابعد وهذا فرع على قاعده الانطباع ولم يذكره في هذا الكتاب سبب رويه الشي
الواحد شيين وسبب رويه الشي في الماء والبخار اعظم اما الاول فقد يكون بميل الحدقه الى احد الجوانب
التواليها

وقد يكون باتصال الالة الموديه الى للشبح الذي في الجليديه الى ملتقى العصبتين المجوفتين فلا تتادى
الشبحان الى موضع واحد بل يتهيى كل واحد على حده من الروح الباصر المرئيتين هناك وقد يكون من جهه
الروح الباصره وحركاتها المضطربه والاختلافات التي تحدث لها في مجاريها كالحال في السكر والدوار
واما الثاني فهو ان سطح الماء والبخار كما انه يودي لشبح الخاطي فلا يكون لذلك يودي شبحه ايضا مره
على انه مستقيم ويريه ايضا على انه مراه فلهذا يرى كانه اكبر وكالمه في الابصار ولمعسفته ومواهبه
الناس فيه وما يتفرع عليها وجه ابطال ما هو باطل منها طويل والاليق ان يذكر في مثل هذا الشرح
المختصر اكثر من هذا القدر وما ذكره في الكتاب من كون الاعم للحيوان من هذه الحواس الظاهره هو اللمس
والذوق فقد سبق بعدنا الكلام فيه ولهذا الاخير من الحيوانات ما يتوعد من هذين الحاستين وحده كثيرا
منها قد يعري عن غيرهما كالحلد الفاقد لحاسة البصر وغيره مما يعدم السمع والشم على ما قيل
وان كان ذلك غير مستغني لاحتمال ان يكون هذه الحواس في امثال هذه ضعيفه حد المفقوده بالمره
والقسم الثاني من المدركات هي الباطنه من القوى ومجموعها خمسه وهي تنقسم الى ثلثه
اقسام قسم هو مدرك للتصورات الجزئيه فالاول منه الحس المشترك ويسمى بنطاسيا وهي قوة
مرتبه في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس يجمع عندها صور جميع المحسوسات
فتدركها ولولاها ما كان لنا ان نحكم ان هذا الاصفر هو هذا الحلو الحاضرين على سبيل المشاهده و لا بد
للحاكم من اجتماع الصورتين ولا يكفي الحس المنفرد بواحده وقد رايت من النقطه الجواله بسرعه
دايره والقطره النازله خطا مستقيما على سبيل المشاهده والمدرك للشي ما يقابل وما قابل الا
نقطه وقطره فيوجب هذا ان يكون في قواك ما يودي اليها البصر ويبقى فيها ما ادى اليه فان شاهد
الى ان يصل به الابصار الحاضر فارتسم خطا او دايره   ان الادراك اما ان يكون جزئيا او كليا و
الجزئي اما بالحواس الظاهره او الباطنه فالذي بالظاهره قد مضى ذكره والذي بالباطنه لا يخلو اما ان
لا يكون معه تصرف بالتفصيل والتركيب او يكون فان لم يكن فهو اما للصور او للمعاني فمدرك الصور
الجزئيه هو الحس المشترك وخزانته هي الخيال ومدرك المعاني الجزئيه هو الوهم وخزانته هي الحافظه
والذاكره والذي له مع ادراك الجزئيات التصرف فيها هو المتخيله فهذه هي الخمسه الباطنه من القوى
المدركه للجزئيات واما الادراك الكلي فسياتي الكلام فيه واما الحس المشترك من هذه الخمسه فانه
يسمى باليونانيه بنطاسيا ومحل هذه القوه هو التجويف الاول من تجاويف الدماغ وهي ملتقى بعضي المحسوسات
بعضها الى بعض فالاول منها منبت العصب المودي الى الحس وهذه القوه تتادى اليها
كلها من طريق الحواس الظاهره وكل الحواس الظاهره كلها رواضع لها ويدل على وجود هذه القوه وجوه
منها انا نحكم على صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا الطعم والحاكم على الشيين لا بد ان يحضره المعنيين

عليها فالمدرك لذلك اللون ولذلك الطعم مثلا اما ان يكون احد الحواس الظاهره او ليس والاول
محال لان كل واحد من الحواس الظاهره منفردا باحد المدركين المذكورين كالبصر للون والذوق للطعم
وليس فيهما ما يدركهما معا فيجب ان يكون المدرك لهما امرا مغايرا للحس الظاهر والثاني اما ان يكون هو العقل
او غيره لا جائز ان يكون هو العقل لان مدركاته هي الامور الكليه المجرده عن اللواحق الماديه وليس
في الحكم فيه كذا والكون هذا القسم مما سنذكره فيما بعد لاجرم لم يذكره المصنف ههنا فالمدرك لهما
شي اخر قوة غير الحس الظاهر وغير العقل وذلك هو المراد بالحس المشترك ولو لم يكن هذه القوه
موجوده في البهائم لما رات صوره ما الطعم مثل الله همت باطن بعضها قوه احمع نهما الامراء
وهي هذه القوه ويجب ان يعلم ان في هذه الحجه نظرا وسوار الابصار اذا اثارا الشهوة لا يلزم
من ذلك ان يكون القوه الشهوانيه دراكه ومن الجائز ان يدرك النفس كل واحد من المدركين
بقوه ثم يحكم بقوه اخرى او بذاتها ان احد المدركين حاصل للمدرك الاخر من غير ان يكون تلك القوه
الحاكمه او النفس بذاتها ادركتهما وبذا ورد ههنا انا نحكم بان زيدا انسان وزيد حجري وانسان
حي وليست النفس بذاتها ولا قوه من القوى مدركه للجزئي والكلي معا مع هذه الاحتجاج مسالها
معرفتها صاحب الكتاب في كتب غيره ومما يحتج به على وجود هذه القوه انا نرى النقطه الجواله
بسرعه دائره كما قد جرب ذلك في مثل الشعله من النار ونرى القطر النازل بسرعه ايضا خطا
ونشاهدهما كذلك فاما ان يكونا في نفس الامر دائره وخطا كما شاهدناهما وذلك ظاهر البطلان
او ندركهما كذلك في قوه فينا فتلك القوه اما القوه الباصره او غيرها وليست هي القوه الباصره
لانها لا تدرك الا ما يقابلها وليس المقابل لها الا نقطه وقطره فتلك القوه هي غير الباصره ولا تخلو
اما ان يكون من الحواس الظاهره او القوه العقليه او قوه باطنه يؤدي اليها البصر وسبق الاول الى
هي محل تلك القوه ما ادرك البصر البتام قبل انجذابه عنها متصلا به ما ادرك البصر ايضا في موضع اخر
وما اداه البصر في الحالين فصاعدا يكون مشاهدا فنرى لاجل ذلك الامران جاز دائره او خطا
الاول ظاهر البطلان وكذا الثاني لما سبق فتعين الثالث وهو المطلوب وعلى اثبات هذه احوج لم يذكرها
ههنا لكونه نبه عليها في اواخر العلم الالهي عند كلامه في سبب الاحلام بالمحسوسات وهي انا نشاهد
نشاهد صورا جزئيه لا وجود لها في الخارج والا لراها كل سليم الحس ولا في الحس الظاهر لانه معطل
في النوم ولا هي مدركه بالعقل لما عرفت فهي اذن مدركه بقوه باطنه هي مطلوبنا والثاني
الخيال وهي قوه مرتبه في اخر التجويف المقدم تحفظ مثل جميع المحسوسات وتبقى فيها بعد الغيبه
عن الحواس وتسمى بنطاسيا وهي خزانتها ويعلم ان قوه القبول غير قوه الحفظ فرب قابل لنقش كالماء
لرطوبته في شرط سرعه القبول لا يحفظ لعدم اليبس الذي هو شرط الحفظ هذه القوه

تحصل مدركات الحواس الظاهره بعد غيبوبه تلك المدركات عن الحواس الظاهره وعن الحس المشترك
الذي يسمى باليونانيه بنطاسيا وهي خزانه بنطاسيا بمعنى انها تحفظ ما تدركه بعد غيبوبته عنه والدليل
على مغايرتها له ان صور المحسوسات اذا انطبعت في بنطاسيا كانت مشاهده واذا كانت في الخيال
لم يكن كذلك فبنطاسيا غير الخيال واستدل في الكتاب على تغايرهما بان بنطاسيا تقبل والخيال يحفظ
وقوه القبول غير قوه الحفظ وليس من شرط كل قابل ان يكون حافظا فان الماء والهواء يقبلان الاشكال
برطوبتهما ولا يحفظانها لاحتياج سرعه القبول الى فضل رطوبه وقوه الحفظ الى فضل يبوسه ولو
كانت قوه القبول هي بعينها قوه الحفظ لكان كل قابل حافظا كما ان كل حافظ قابل وبطلان التالي
يدل على بطلان المقدم وتسمى هو مدرك للمعاني والتصديقات الجزئيه فمنه القوه الوهميه
وهي قوه مرتبه في اخر التجويف الاوسط من الدماغ وتدرك المعاني الغير المحسوسه الموجودة في
المحسوسات والحكم احدا ما جزئيه كادراك الشاه معنى في الذئب والحكم بان الولد معطوف عليه
الذي يدل على اثبات هذه القوه ومغايرتها لباقي القوى المدركه من باطن ان المعاني المذكوره
لا يجوز ان يكون المدرك لها هو النفس الناطقه لانها لا تدرك الجزئيات بذاتها وهذه المعاني جزئيه
ولا يجوز ان يكون المدرك لها ايضا شيئا من الحواس الظاهره وذلك ظاهر ولا الحس المشترك والخيال لانهما
انما يدركان الصور المحسوسه وكلامنا في مدرك المعاني ولا المتخيله لانها مختصة بالتركيب فلا بد من
قوه باطنه مدركه لها وهو المطلوب وهذا الاستدلال غير خال عن شوائب الشبهه ويرد عليه
ان العداوه الموجوده في هذا الذئب مثلا لا نسلم انها جزئيه وان كانت مضافه الى الجزئي لما عرفت في
المنطق ان الاضافه الى الجزئي لا يمنع الكليه وكذا الصداقه وغيرها من المعاني الموجوده في الاشخاص
المحسوسه فلا يمتنع ان يكون المدرك لها هو النفس الناطقه بذاتها ويمكن ان يجاب ان كلامنا في هذه العداوه
المعينه الموجوده في هذا الذئب المعين لا في العداوه الموجوده فيه مطلقا وعلى هذا فاس غيرها من
المعاني وهذا الجواب انما يمشي لو ثبت ان النفس بذاتها لا تدرك الجزئيات كيف كان وليس الامر كذلك
فيه تفصيل سيحققه فيما يرد عليك وقد عورض ايضا بان المدرك لعداوه هذا الشخص لا بد وان يكون
هو بعينه المدرك لذلك الشخص لكن المدرك له هو احد ما سبق ذكره من الحواس فالمدرك لعداوته هو
ذلك ايضا ويمكن ان يجاب عنه بانه من الجائز في العقل ان يكون للنفس قوتان يدرك بواحد منهما
الشخص المحسوس وبالاخرى المعنى الموجود فيه فيكون الاولى ادراك الشخص فقط والثاني ادراكه مع
ادراك المعنى المخصوص به ويستدل على وقوع هذا الجائز باختلال احد الادراكين مع بقاء الاخر الا ان
هذا الاستدلال موقوف على التجربه والانسب بعد رها فيجب ان يحمل كلامه في هذه القوه ايضا على
المساهله واتباع المشهور ومنه القوه الذاكره وهي قوه مرتبه في التجويف الاخير من الدماغ

حفظ الاحكام الجزئية وجميع ما حكم به الوهم ونسبتها اليه نسبة المصورة الى الحس المشترك
من شان هذه القوة ايضا حفظ جميع تصرفات المتخيلة وهي سريعة الطاعة للنفس في التذكر
وربما ياتي للروية ان يستخرج عن امور مهجورة امورا منسية كانت تصحبها كما نرى رجلا قد راءاه
في مكان ويكون المكان منسيا عندنا فنطلب صفات لذلك الرجل يستحفظه عندنا فنحصل بتلك الصفات
عند واسطة يعرف به المكان الذي رايناه فيه الرجل واعلم ان الانسان اذا نسي شيا ربما يصعب عليه ذكره
ثم يحصل عطشا ولا يتيسر له وقد يسهو احيانا ان يقع له تذكر ذلك بعينه بغتة ولو كان في بعض يوم
مدته لما غاب عن النفس بعد السعي البالغ في طلبه والحق ان مبدا التذكر من السما كما ان مبدا العلم المجرد
من العالم العقلي وله مزيد خصوصية بالتذكر لكن يجوز وجود قوة في موخر الدماغ يتعلق بها استعداد دما
للتذكر من عالم الذكر وبحث ان نعلم ان التزام حاصل هل الحافظة هي الذاكرة او قوة اخرى غيرها وفي
هذا الباب يخرج بعدم تغايرهما من غير دليل وكما ان المصورة التي هي الخيال حافظة لمدركات
الحس المشترك فكذلك هذه القوة حافظة لمدركات الوهم ولهذا حكم بان نسبة الذاكرة التي هي الحافظ
بعينها على رايه الى الوهم كنسبة المصورة التي سماها فيما مضى بالخيال الى الحس المشترك وهذا انما
هو مبني على ان الذكر والحفظ لقوة واحدة وليس ذلك بيقيني لعدم البرهان وانما تساهل فيه لكونه
ليس من المهمات   معونان للتصور الجزئي مثلا وخازن ومعينان للتصديق الجزئي مثلا و
تستعمل له تركيب الصور بعضها ببعض وكذا المعاني وتركيب المعاني بالصور ولها الفعل والادراك
وهي التي سميت متخيلة عند استعمال الوهم ومفكرة عند استعمال العقل وربما يستعان عليها بالوهم
وهي قوة مودعة في التجويف الاوسط من الدماغ عند الدودة من شانها التركيب والتفصيل وهي التي
يعرض للحيوان تركيبها من اعضا الانواع المختلفة وتطلب متحركة دائما لا تسكن نوما ولا يقظة وربما نقص
الحد الاوسط وهي المحاكية للمدركات والهيات المزاجية وتميل الى الضد والتشبيه
دونها التصور الجزئي مما الحس المشترك والخيال ودونها التصديق الجزئي الوهم والذاكرة وانما كان
للقوة الاخرى وهي المتخيلة الفعل والادراك لان التصرف فيما لا شعور له محال واذا لم يلزم تعددها
وللصورة فكيف يركب وماذا يركب وبهذا يتبين فساد من حكم بانها تفعل ولا تدرك وليس من شان
هذه القوة بالطبع ان يكون فعلها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد فان استعملتها
بواسطة القوة الوهمية سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية سميت مفكرة سوا
استند الفعل بذلك الموسط او كان استعمال النفس لها بواسطة العقل والوهم معا بمعنى ان يكون
العقل مستعينا في استعمالها بالوهم ومثال تركيبها صورة انسان له جناحان وحيوان نصفه فوق ومثال
تفصيلها صورة انسان بغير راس ولا رجلين واستيفاء الحد الاوسط بهذه القوة انما هو باستعراض

ما في الحافظة ومحاكاتها للمدركات على وجهين فتارة تحاكي الصورة المحسوسة وتارة تحاكي الامر المعقول
وربما حاكته بامر محسوس مناسب ولذلك تفسير خاصة في هذه المحاكاة ومحاكاتها للهيات المزاجية
فلما اذا غلب على مزاج الدماغ الحرارة راى في المنام النيران والحريق او غلبت عليه البرودة والرطوبة
راى في المنام المياه والثلوج وبهذا استدل الاطبا بالمنامات على تغير المزاج وربما استدلوا بها
على غلبة الاخلاط ايضا كما يرى من غلب عليه السودا الاشيا السود والمفزعة ولهم في هذا الباب تعبيرات
كثيرة واما امالتها الى الضد فكمن يرى في المنام انه ولد له بنت فيولد له ابن واما امالتها الى
الشبيه فهو من قسم المحاكاة ايضا ومن دلائل اثبات هذه القوة في الحيوانات العجم ما يرى في كثير منها
من انواع تركيبات وتفصيلات عجيبة   ولطيف من هذه الالات روح لطيف وهو جرم حار
لطيف حادث من لطافة الاخلاط على نسبة محدودة وهو حامل للقوى المحركة والمدركة وغيرها لا
كما تحدث الاعضا من كثافتها ومبدؤها القلب ولذا الانبعاث يسمى روحا حيوانيا والمتصاعد منه الى
الى الدماغ الصائر معدا لان يسري به الى النافذ الى الاعضا المدركة والمحركة منها في جميع البدن يسمى روحا
نفسانيا والصائر الى الكبد والاوردة وهو حامل القوى النباتية يسمى روحا طبيعيا والرئيس المطلق
هو القلب ولو كان الدماغ غير محتاج ... للروح كان يكسر الحرارة المفرطة التي في التبخير والمطر
فما كان باردا رطبا ولا شتعل باضمام ... اعمال القوى التي فيه فراى جالينوس بالطل والذي
سطوته ويحس بحرارته ولذا الاسامل تخرج وضرب ومن اجل بعض عروقه يحس بجري جسم لطيف منه و
تراجعه عنه وهو الروح واذا وقعت سدة انقطع الروح فيطل عن الحركة ولولا لطفه ما سرى
في مشابك الاعصاب والعظام   ان الاغذية الواردة الى البدن يتولد منها في الكبد الاخلاط الاربعة
التي هي الدم والبلغم والسودا والصفرا ويتولد من لطيف هذه الاخلاط وبخارها الروح وهو جوهر
لطيف ومن كثيفها الاعضا وزعم بعضهم ان مادة الروح هو الهوا المستنشق وهو خطا بدليل
ان الروح تزيد بالغذا وتنقص بنقصانه مع ان الهوا المذكور في الحالين واحد وانما الهوا يصحح
الروح في العروق لتعديله وبعض فضلاته الدخانية على ما تسمعه على المباحث الطبية وليس تولد
الروح من لطيف الاخلاط على اي نسبة اتفقت من النسب التي بين هذه الاخلاط بل على نسبة
او نسب محدودة ولهذا اذا لم يكن نسبها بزيادة بعضها او نقصانه عما يؤثر في تولد الروح
كما في حر السودا وبين وربما انتهى ذلك التغير الى حد لا يكون صالحا لتولده اصلا وعند ذلك يموت الحيوان
ح ولا يعيش بعده ومن اجل ذلك كان تعديل الاخلاط من الاركان العظيمة في حفظ الصحة وهذا الروح
هو الحامل لجميع القوى البدنية المحركة منها والمدركة وغيرها كالقوى النباتية ومنبعه هو القلب
وعند انبعاثه منه يسمى روحا حيوانيا ومن القلب يتوزع هذا الروح على جميع الاعضا بتوسط الشرايين

وهي العروق الضوارب ثم تصعد الى الدماغ فبتوسطها يصير مزاجه قريبا من الاعتدال والى هذا
القرب من الاعتدال اشار صاحب الكتاب بتصيير رتبه معتدلا على طريق المساهلة لا الى الاعتدال
الحقيقي كما عرفت وذلك لان الروح في نفسه حار والدماغ بارد وللطف يسرع انفعاله عن برد الدماغ
كما يصل اليه من غير زمان يعتد به كالحار في الهوا الحاد الذي يمر على المواضع البارده فتنكسر من
حرارته بتلك البروده فتقارب الاعتدال فيستعد بذلك المزاج لاجل قربه من الاعتدال لقبول
قوة الحس والحركة الارادية وهي اشرف القوى البدنية وكانه صرح باعتدال مزاجه او قربه من الاعتدال
ههنا تنبيها على ما هو المشهور من انه كلما قرب المزاج من الاعتدال قرب الى الشرف ما يسله من
الكمال ثم الدماغ يوزع على اعضا الحس والحركة الارادية فيستعد بالمزاج الذي يكتسبه من كل ومن ر
عضو لقبول القوة المختصة بذلك العضو مثلا المفارق الواصل الى العصبتين المجوفتين يستعد
بمزاج مكتسبة منها لقبول القوة الباصره وعلى هذا قياس سائرها من الى حال الاخر عضو [illegible] في البدن
كل ولسبب هذا الصاعد الموزع من الدماغ بواسطة العصب النابت منه على [illegible] هو الذي يعلم
الطب روحا نفسانيا والصاعد من الروح المنبعث من القلب الى الكبد والاورده اعني العروق الغير
الضوارب يستعد بالمزاج الذي يقبله منها لقبول القوى النباتية وهي الغاذية والنامية والمولدة
موزعا على كل عضو بحسبه فيسمى روحا طبيعيا ولما كان القلب هو الذي ينبعث منه الروح الحامل لجميع
قوى البدن لا جرم كان هو الرئيس المطلق ومنهم من جعل الرئيس المطلق هو الدماغ وزعم انه [illegible] اخذ
من القلب بل الروح يتولد فيه ويتعدى منه الى غيره وهذا باطل لان مزاج الروح حار فيجب ان يكون العضو
الذي يتولد منه هذا الروح حارا ايضا بل كثير الحراره لان تولده بالتبخير والتلطيف وذلك مما لا يليق به الحراره
القليله بل يحتاج الى حراره كثيره وليس الدماغ بهذه المثابه لانه بارد رطب ولو كان مبدا للروح لما كان
كذا وايضا لو كان مبدا للروح لكان كثير الحراره لما عرفت ولا شك ان افعال القوى التي فيه وهي الحواس
الباطنه كالتخيل وما يجري مجراه [illegible] له على ما شهدت به التجربه فاذا انضم [illegible] الى [illegible]
[illegible] في مزاجه الاصلي لو كانت لا [illegible] من شده الحراره وهذا الامر [illegible] وذلك [illegible]
هو الذي يرى ان الرئيس المطلق هو الدماغ وما ذكره في الكتاب [illegible] بطلان رايه هذا والذي يدل
على ان الروح هو الحامل لقوى الحس والحركة الارادية ان كل طرف من اطراف البدن كاليد والرجل
اذا منع نفوذ الروح اليه بشد او غيره حتى [illegible] ذلك العضو [illegible] وربما عدم الاحساس بالمره فلا
يشعر بالم فيه واذا ضرب على ما اعطته التجربه ولولا انه حامل قوة الحس والحركة الارادية لما كان الامر
كذلك [illegible] في [illegible] عند [illegible] كما في [illegible] فان الروح [illegible] حارا [illegible]
ويعمر [illegible] من ذلك فهذا ان دليلا نقلوا القوى به [illegible] ويدل على هذا ايضا ان [illegible] اذا [illegible]

عضو انقطع الروح عن ذلك العضو لانسداد طريقه بطل الحيوه عنه ويصير مواتا لا الحس ولا
حركة الاراده فقوة الحس والحركة الاراديه متعلقة به والا لما انتفت بامتناعه عن ذلك العضو
ولولا لطافته ما سرى في مسالك الاعصاب والعظام لشده ضيقها وتصغرها جدا . والهادي
للناس الى اختصاص كل قوة بآلة ملازمتها في الخلل والاصلاح والفساد لما تكلم في الارواح
الحامله للقوى تكلم الان في الآلات التي هي امكنة لتلك الارواح والتي يحتاج اليه القوى في صدور
الافعال المختصه بها عنها كالعين للبصر واللسان للذوق اما التي للقوى الظاهره فظاهره واما
التي للقوى الحواس الباطنه فقد ذكرها في الكتاب في كل حاسه الا انه لم يدل على اختصاص تلك القوه
بها وههنا بين ذلك بيان عام وهو تلازم كل واحد من القوه والآله في الخلل والصلاح والفساد
وذلك ان التجارب الطبيه دلت على انه متى عرضت آفه في مقدم الدماغ اختل امر التصور وفسد
واذا زالت تلك الآفه عاد امر التصور الى الصلاح كما كان اولا ومتى عرضت الآفه في البطن المؤخر من
الدماغ اختل الحفظ وحدث النسيان سريعا واذا زالت عاد الى ما كان في حال الصحه ولولا اختصاص
التصور بمقدم الدماغ والحفظ بمؤخره لما كان الامر كذلك وكان هذا لا يستمر في الكل فان اصابة جلد
الآفه في اول التجويف دون آخره او بالعكس ربما يصعب ولا يفي صناعة الطب بضبطه لكن الساهل
في مثل هذا الموضع يعلمان يعلم في الجمله ان الدماغ آله للحواس الباطنه لا بعض [illegible] والمرشد الى
التغاير بينها بعض دون بعض [illegible] مقصوره ان ما نسب الى الحواس الباطنه من الادراك ليس
لقوه واحده بل لقوى مختلفه واستدل عليه بان الفساد اذا تطرق الى تجويف من تجاويف الدماغ
او اصابت ذلك التجويف آفه اختل فعل القوه المنسوبه اليه مع ان افعال القوى الاخرى باقيه
على صحتها ولولا التغاير لما كان كذلك وهذا لا يصح الاستدلال به على اختلاف الوهم والمتخيله
فان محلهما وهو التجويف الاوسط من الدماغ واحد وربما يصعب ايضا ان يستدل به على اختلاف
الحس المشترك والخيال فان تجويفهما واحد وان كان احدهما في اوله والاخر في آخره لما عرفت وقد
احتج بعضهم على تعدد القوى بتعدد الافاعيل وليس بشي اذ يجوز للقوه الواحده ان يفعل
افعالا مختلفه بجهات مختلفه لا سيما والقوى البدنيه تركبت مع المواد والاعضا وتصرفات النفس
وغيرهما ثم ان الحس المشترك قد اعترفوا بوحدته مع انه يدرك جميع المحسوسات التي ما تأتي
ادراكها الا بالحواس الخمس الظاهره وانت اذا تاملت ما ذكرته في الحواس الباطنه فيه اشيا
كثيره مبنيه على التساهل واتباع المشهور كما قد اعترف به في غير هذا الكتاب الا ان ما ساهل
فيه منه غير ضار في شي من المباحث المهمه ولهذا لم يمعن النظر في تحقيقه كما هو عادته فيما يجري
مجراه **نكتة** لو كان النفس مجرد المزاج وقد عرفته لكانت هذه الافاعيل اشبه بها في

البسائط التي لم تنكسر سورتها أو أحدها أولى إذ ليس فيه إلا توسط مقتضيات البسائط وكيف
يكون النفس مزاجاً وهو مما نجده كثيراً عن التحريك ويعسر عند اللمس إلى الضد فإنه يدرك به النفس
الجبرة للمتضادات على الالتئام الحافظة للمزاج كيف يكون هو المزاج المحفوظ بها هذه
براهين أربعة على أن النفس ليست بمزاج البرهان الأول لو كانت النفس هي المزاج لكانت
بسائط العناصر يصدر عنها كل ما يصدر عن النفس من أفاعيل الإدراك والتحريك والتالي باطل
فالمقدم مثله أما الشرطية فلأن المزاج ليس إلا كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة أو الرطوبة
واليبوسة فهو حرارة مكسورة أو برودة منكسرة وكذا الكيفيتين الأخيرتين فلو اقتضت أحد
هذه الكيفيات المكسورة شيئاً من هذه الأفاعيل لكانت الكيفية التي لم تنكسر سورتها بل هي باقية على
صرافتها أولى بصدور ذلك الفعل من الكيفية المكسورة فكان الجسم الذي له الكيفية الصرفة وهو البسيط
العنصري أحق بأن يصدر عنه أفعال النفس من الجسم الذي له الكيفية المكسورة وهو المركب المزاجي
وأما بطلان التالي فلأنا نجد الأمر خلاف ذلك وذلك ظاهر وإذا عرفت هذا فقوله أو أحدها يريد به أحد
البسائط العنصري وقوله إذ ليس فيه يعني في المزاج البرهان الثاني أن مقتضى المزاج خارج مما نحن
عن مقتضى النفس وكلما كان الأمر كذا فكل واحد منهما مغاير للآخر فالنفس غير المزاج أما الصغرى
فلأن المزاج الذي يغلب عليه البرودة مثلاً يكون مقتضاه الحركة إلى أسفل وقد يكون النفس لها إرادة حركة
إلى فوق وكذلك من الحركتين حركة ارتعاشية لمن غلب البرد على عصبه وأما الكبرى فلأن الشيء
الواحد لا يكون ممانعاً عن مقتضى نفسه وذلك ظاهر وهذا معنى قوله وكيف يكون النفس مزاجاً وهو مما نجده
كثيراً عن التحريك البرهان الثالث أن العضو اللامس يشعر بكيفية المزاحمة عند اللمس إلى الكيفية
المضادة لها كمن لمس الماء الشديد الحرارة فإن كيفية عضوه اللامس يشعر إلى جهة كيفية الملموس
ولهذا إذا طال مدة مكث يده في الماء لم يحس بحرارة ذلك الماء كما كان يحس بها أولاً فلو كانت النفس هي
الكيفية المزاجية لكانت إما الكيفية المعدومة أو الحادثة لا جائز أن يكون هي المعدومة إذ الشيء بعد عدمه
لا يدرك إنا نعلم قطعاً أن المدرك باق في الحالين فلا يكون المزاج المعدوم ولا جائز أن يكون هي الحادثة لأنها
شبيهة بالكيفية الملموسة فلا يكون مدركة لها ويدل عليه التجربة ولأن الشيء لا ينفعل عن نفسه ولا عن
شبيهه ولا بد في الإدراك من الانفعال ولأن الكائن المدرك في حالتي الإدراك واحد على السواء هذا خلف
فإذن المدرك شيء آخر غير المزاج وهو المعني بالنفس وبهذه الجملة يظهر أن المراد بقوله ويعسر عند اللمس
إلى الضد فإنه يدرك البرهان الرابع أن العناصر المجتمعة في بدن الحيوان متداعية بطبعها إلى الانفصال
وحصول كل منها في حيزه الطبيعي فلا بد لها من جامع يمنعها بطبعها عن الانفصال والتفرق والتشتت
وذلك الجامع إما المزاج أو غيره فإن كان المزاج فإما مزاج الأبوين أو المزاج المختص بذلك الحيوان أو مزاج الثالث

لا يمتنع أن يكون مزاج الأبوين والأول باطل من الحيوانات ما يتولد ويتولد ويمتنع أيضاً أن يكون المزاج
المختص به لأن مزاجه محفوظ بالتئام البسائط وذلك الالتئام لا بد له من قاسر فذلك القاسر هو
الحافظ لمزاجه فيكون متقدماً على ذلك المزاج تقدماً بالذات والشيء لا يتقدم على نفسه ولأنا نجد المزاج
يعيد الشيء إلى الحالة الملائمة والمزاج المعدوم لا يعيد نفسه ولا مثله على أن المزاج الفاسد إن لم ينتقض
إلى مزاج آخر لم يكن في ذاته فاسداً وأما المزاج الثالث فمعهود الكلام فيه فتعين أن يكون الجامع أمراً غير
المزاج وذلك هو المطلوب وهذه النكتة تحتمل بحثاً كثيراً لكن لما كانت براهين تجرد النفس التي ستأتي
تقريرها تغني عنها الجزم على أن أصل ذكرها زيادة فكيف المباحثة فيها والتفريع عليها فلهذا اقتصرت
منها على تقريرها في الكتاب فقط

المورد الثالث في النفس الناطقة وفيه مقدمة

وأربع تلويحات الأول انك لا تغفل عن ذاتك في حالتي نومك ويقظتك وصحوك وسكرك ولو فرضت ذاتك
ذاته على كمال من عقلك وما استعملت حواسك في شيء منك وغيرك منفرج الأعضاء لا تلامس في هواء
غفلت عن كل شيء سوى انيتك فالأجسام والأعراض التي لم تحصلها بعقل لا مدخل لها في ذاتك التي عقلتها
دونها غير محتاج إلى وسط ودليل ونسبتها إليه ... لذاتك وانها غير جزء منه ضرورة
هذا الكلام يشتمل على مطلوبين الأول أن النفس الناطقة التي للإنسان جوهر مجرد ليس بجسم ولا
عرض وبرهانه أن ذات كل إنسان لا يغفل ذلك الإنسان عنها في حالة من الحالات الخمسة
المذكورة وهي حال نومه ويقظته وصحوه وسكره وفرضه على الوجه المذكور وكل جسم وعرض فإن
ذلك الإنسان يغفل عنه في حالة من الحالات الخمسة وهي الخامسة منها على ما نعلمه كل ذي فطانة
من نفسه علماً ضرورياً ينتج من الشكل الثاني أن ذات كل إنسان ليست بجسم ولا عرض فهي إذن
جوهر مجرد وإذا عرفت هذا فقوله انك لا تغفل عن ذاتك في حالتي نومك ويقظتك يريد أنه في حالة
النوم يتصرف في خيالاته وقد يتصرف في أمور فكرية عقلية وفي حال تصرفه يشعر بأنه هو الذي يتصرف
وذلك شعور منه بذاته وقوله ولو فرضت ذاتك أراد لو فرضت نفسك وقوله في هواء طلق أراد بالطلق
موضوعاً على جسم صلب فينفعل عنه بالخشونة وأما الهواء فلا يحس به الإنسان إلا إذا صار مع ... صلباً
عنيفاً أو ضغطه أو كانت له كيفية غير مشابهة لكيفية الجلد وبدون ذلك لا يحسه الإنسان بلمسه
وقوله غفلت عن كل شيء سوى انيتك هذه مقدمة اعتبارية ليس التصديق بها إلا لأهل الفطانة
النفع عليهم ومن توقف ذهنه عن الفطن لهذا الاعتبار حتى يكون مجوزاً أن يكون الإنسان موجوداً
كامل الخلقة والعقل غير مبال بأنه ... ولا يشعر بذاته بل يكون حكمه حكم الجماد
فهذا البرهان معه ضائع ومع من يفطن لها فهو قاطع المطلوب الثاني أن معرفة كل أحد بذاته المخصوصة
وشعوره بها ضروري غير مفتقر إلى وسط لأن كل ما يعرض وسطاً فهو معنى بحسب الفرض المذكور ولو كان

ذلك بوسط لما امكن حصوله بدون الوسط لكن في هذا الغرض قد حصل بدونه فليس حصوله بوسط
فوله غير محتاج الى وسط ودليل ومشروحه فيه تكرار لا حاجة اليه فان الدليل والمشعر الحرجي
منهما وسطان ايضا فان الذي يطلب الوسط يطلب شيئا من غير احتياج الى تخصيصهما بالذكر مرة
بانه وكانه ذكرهما على وجه التاكيد والتوسع في العبارة لا غير   سؤال عرفتُ ذاتي بهذا
الفعل فهو وسط جواب في فرضك جعله عريا عن فعلك فلا وسط   لما بين ان علم كل احد بذاته
المخصوصة علم ضروري بغير وسط اورد عليه ان الغرض المذكور يستدعي فارضا ومفروضا
والفارض هو الانسان والمفروض فعلا صادرا عنه فيكون قد عرف ذاته بواسطة ذلك الفعل
وعلم انه ذاته بغير وسط هذا خلف واجاب بان المفروض ليس فعلا صادرا عن الانسان
بل المفروض هو كون ذلك الانسان الفارض عريا عن الفعل فلو ادعى المفروض امرا عدميا
فلا يكون وسطا   سؤال هذا الفرض فعل فهو وسط جواب هو ترك فعل بل انما هي
خطرة اذا وضعها وضعت ذلك الخطرة واراها معلوما قبلها لانها هو ذاتك   هذا
سؤال اورده على جواب السؤال المتقدم وتقريره ان المفروض وان كان عروّ الانسان عن الفعل
الا ان فرض عروه عنه فعل لا محالة اذ الفرض غير المفروض ولا يلزم من كون المفروض هو
العرو عن الفعل ان يكون فرض عروه عن الفعل عريا عن الفعل ايضا واذا كان فعلا سقط الجواب
وبقي السؤال بحاله وتحقيق جوابه ان المفروض كما انه ترك فعل فالفرض المذكور ترك فعل وعلى
تقدير ان يكون فعلا فلا يمكن ان يكون وسطا في معرفة الانسان ذاته لان الانسان اذا اخطر بباله هذا
الفرض فالخطرة لابد وان يكون لها خطرة وان الذي اخطر ذلك بباله لابد وان يعلم انه المخطر وكما
وضعت الخطرة وضعت ذا الخطرة مغايرا لها والخطرة ان يكون معلوما قبل الخطرة لانك ما لم تتصور
ذا الخطرة لم يمكنك تصورها وذو الخطرة هو ذاتك فذاتك معلومة قبل الخطرة لا بها والوسط يجب ان
يكون العلم به قبل العلم بما هو وسط فيه بالذات فلا يكون تلك الخطرة وسطا وهو المطلوب
ذكر غير شيء كل جرم وعرض فيه من بدنك وغيره مشار اليه من جهتك بانه هو وكل مشار اليه
من جهتك بانه هو مميز عنك على انه غيرك كذا جزء كل جرم وعرض فيه مميز كذا واذا افردت فلا
يكون مجموعها لعدم جزئيتها لك فذاتك غير جرمية اصلا ولا جسمانية   ذكر تنبيه اهابك ان قدرت بدله
درست بها انيتك وكذا الحكم في غيرك فلا مدخل لها فيها ولا عقليتها مع غفلتك عن قلب ودماغ وكبد
بانها معلومة لك بالتشريح وقد خطر ببالك كل منها في كل عام مرة او مرتين ولست غافلا عن انيتك
فما لا مدخل له فيها في العقل لا يقومها فانت وراء الجميع انها ذات ظاهر عنها العاقلون هي جوهر لا باس
ان يسميه النفس الناطقة وهي التي قد افلح من زكاها وقد خاب من دساها فاعرفها ولا تكن من الذين نسوا

الله فانساهم انفسهم   ذكر اخر لو لم يتحلل من بدنك شيء وانت الغاذية بما انت لكان عظم بدنك كبيرا
جدا على ما عمرت سيما عند وقفه النامية واذا ثبت التحلل ودريت علوق الحرارة على التحلل
والتبعيض وغيرها من الاسباب انت في كل سنة ذات اخرى او ذات متبعضة اسبابها ام هي
ذات لا يتحلل فهي غير متجزية فهنالك بانها انها شعلة ملكوتية لا هوتية تعالت عن انطباع مادة
وان يكون بعين المزاج   سؤال اما البعير التي لنا شبيهه منها قد صحت ويراهن الا الى بهذا الذكر
الاخر ثبت اسكت حيوانات اخرى كالفرس فلا ان تحلل اجزائه ايضا بين ان ذاتك بنفسه كما
قبل متطبعه ام في ذرة متحلل شيئا فشيئا على الولاء او هي عضو ولا بد فيه من التحلل او شيء ما من
بدنه كذا فيكون في كل عام او الى هذه السنة جميع المتبادل كل اسبوع في متجدد والجلدين حكم ببطلانه
او فيه عضو ليس للحرارة عليه سلطنة بالتحليل والتبعض فليس بعضو حي ولو بعض العضو ليتبعض
ذات الفرس بنفسه ام هي بعين كما لنا يبقى بحاله جواب فيه سر سيانك فاسطره مقتبسا   ان الذكر
الاول من هذه الجملة يدل على ما ذا علم ما قبله وهو ان ذات الانسان التي هي نفسه ليست جسم ولا
حالة في جسم اصلا سواء كان الجسم هو مجموع البدن او جزء من اجزائه او خارج عنه وسواء كان
العرض حالا في كل البدن او في بعض اجزائه او في جسم خارج عنه وبهذا ظهر معنى قوله كل جرم و
عرض فيه من بدنك وغيره وقوله اذا افردت فلا يكون مجموعها لعدم جزئيتها لك بل لان الاجسام
واعراضها اذا كانت مميزة عن ذاتك فلا يكون ذاتك مجموعا من افرادها اذ لو كانت كذلك لكان
كل واحد من تلك الافراد جزءا من ذاتك لكنه قد برهن على عدم كونها اجزاء من ذاتك هذا خلف فقوله فذاتك
غير جرمية اصلا ولا جسمانية يريد بالجرمية الاجسام وما حل فيها والمراد بالجسمانية ان الاجسام
الخارجة عن البدن وكذا اعراضها خارجة عن هذا الحكم وقد عرفت ان البرهان يعمها والجسمية ما يكون
في جهة من الجهات بحيث يمكن ان يشار اليها بانها هنا او هناك فان قيل هلا استغنى بكونها جرمية
على نفي كونها جسمية مع انهما متلازمان لتلازم نقيضيهما قلنا تلازم نقيضيهما لا يتبين الا
مع الجواهر الافراد وقد ادى البرهان من غير حوالة على بطلان الجوهر الفرد واما الذكر الثاني
فحاصله انه لو كانت ذاتك هي البدن او بعض مقوماته لما امكن تعقل ذاتك مع الغفلة عن البدن ومقوماته
والتالي باطل فالمقدم مثله وهو نقيض بعض ما افاده الذكر السابق عليه ولهذا اخره عنه وقد يمكن
تقريره على وجه يعم جميع ما افاده قبله وهو ان يقال لو كانت ذاتك جسما او عرضا فيه لما امكن
تعقلها مع الغفلة عن كل الاجسام والاعراض وبطلان التالي كما مر في الغرض المذكور يبين بطلان
المقدم واذا تقرر هذا فقوله اهابك ان قدرت تبدلت به ذوات بها انيتك وكذا الحكم في غيرك فلا مدخل
لها فيها اراد بالاهاب الجلد وبالانية الذات والمقصود من هذا الكلام التنبيه على انيتك مغايرة

ان م

لاعضائك الظاهرة قوله ولا يعلمها الا هو فضلا عن قلب ودماغ وكبد فالمقصود من الفقرة
على انها مغايرة للاعضاء الباطنة وانما خص بالذكر القلب والدماغ والكبد لانها من الاعضاء
الرئيسة بحسب بقاء الشخص كما دلت عليه المباحث الطبية فهي مظنة ان يتوهم مثلا انها هي
النفس فلو كانت النفس شيئا من اعضاء البدن لكان الاولى بذلك هذه الاعضاء ولو كان احد هذه
الثلثة وانما قدم القلب لانه هو الرئيس المطلق كما يشعر وقدم الدماغ على الكبد لان الدماغ
مبدأ الحس والحركة الارادية والكبد مبدأ القوى الطبيعية والاشرف افضليه تلك القوى على
هذه وقوله فانها معلومة لكن بالتشريح يريد انه لولا التشريح لما علم الانسان وجود شيء من
الاعضاء الباطنة اصلا وهو مع ذلك لا يغفل عن ذاته وقوله ولا يخطر ببالك في كل عام مرة او
مرتين قصد توضيح الآية وهي الم يروا انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين وقوله انها ذات طال
ما ذهل عنها الغافلون يريد بذلك الذهول عن تكميلها لا عن ادراكها والا لكان منافيا لحكمه بانك
لست بغافل عن ذاتك وقوله هي جوهر هذا امر لم يتبين من هذا البرهان بل يتبين من غيره وربما
كان مراده بالجوهر ههنا الذات لا الجوهر الذي يقال في مقابلة العرض على ما هو المصطلح عليه بين
الحكماء واما الدليل الثالث فمقصور العائدة على نفي كون نفس الانسان هي البدن او جزءه او ما حل فيها
ولهذا اخره عن الدليلين الاولين قوله تعالت عن انطباع مادة يريد المادة البدنية فان انطباعها
في بعض اجسام العناصر او الافلاك وان كان باطلا الا ان بطلانه لا من هذا الدليل بل من غيره قوله
وان يكون نفس المزاج هذا ايضا نفي انطباعها في مادة فلا حاجة الى ذكره فان المزاج من جملة الاعراض
المادية ولكنه خصصه بالذكر بعد اندراجه فيهما على وجه النسبة والتأكيد لا غير وقوله فيه سر
سأذكر فانتظره مقتبسا فاعلم ان هذا السر مذكور في اواخر العلم الالهي عند كلامه في التناسخ
وتمسكه بهذا السؤال بعينه هناك ولم يجب عنه جوابا كافيا في دفعه وكان تسميته له بالسر وتركه
للجواب الكافي في الموضع الذي احال بالجواب عنه نفسه يقارب التصريح في انه يعتقد ان لباقي الحيوانات
نفوسا ناطقة كما للانسان ومن تأمل السؤال المذكور حق تأمله حاكما بصحته وان لا جواب عنه لكن
مع قطع النظر عن الحدس او عند من لا يكون له ذلك الحدس لا يسعه منع بعض مقدماته وذلك ظاهر لمن تأمله

التلويح الاول في شرح ماهية النفس وقواها وبعض احوالها وحدها على ما يعم الانساني والفلكي

ان جوهر ليس عن المادة ولا فيها من شانه ان يحرك الجسم ويدرك الاشياء وكفاك هذا فان اردت تخصيصها
بالفلك قيدتها بالفعل او بالانسان قيدتها بجواز الفعل والقوة هذا الكلام يتوجه عليه سؤالان
احدهما ان صاحب الكتاب يرى ان لباقي الحيوانات نفوسا ناطقة كما للانسان على ما يظهر من كلامه لكل
من تأمله فلما ساقها لم خصص الحد المذكور بالنفوس الانسانية والفلكية ولم يدخل نفوس الحيوانات

فيه ... النافذ

الذاتية وثانيهما انه قد تبين في المنطق ان الجوهر ليس بجنس فكيف جعله في هذا الحد جنسا والجواب
عن الاول انه وان لم يدخل نفوس غير الانسان في الحد فانه لم يصرح بخروجها عنه فان عمومه للانساني
والفلكي لا ينافي عمومه لغيرهما والانسان في اقتضاء عدم عمومه لذلك الغير وهو وان كان يرى مشاركة سائر
الحيوانات للانسان في جوهرية نفوسها وتجردها عن المواد فانه لم يصرح بذلك وجعله من الاسرار
المكتومة وعن الثاني ان الحد انما يعبر عن مطلق التعريف بالحد على وجه التجوز ولعله قد تساهل في هذا
الوضع وجعل الجوهر جنسا لئلا يخالف المشهور في امر لا يجري فيه الخلاف فيه نفعا وما ليس عن المادة
هو ما لا يتركب عن المادة كغيرها كالاجسام المتنوعة فان الماء والهواء وما جرى مجراهما ليس عبارة عن
الصور النوعية فقط بل عن المجموع المركب منها ومن المادة الجسمية وما ليس في المادة هو ما لا يحل فيها
كالصور والاعراض الجسمية وما من شانه ان يحرك الجسم ويدرك الاشياء هو اعم من ان يكون محركا ومدركا
بالفعل او ان يكون كذلك بالقوة والفلك له ذلك بالفعل ابدا والانسان ليس كذلك بل ربما خلا عن التحريك
والادراك ويجب ان يعلم ان الذي ثبت انه ذلك بالفعل ابدا من الافلاك انما هو الفلك المحدد للجهات
لا غير واما ما لم يتبين استحالة الكون والفساد عليه من الافلاك ممن ذلك والتحريك المذكور هو التحريك
الارادي والا لم يكن النفس الانسانية خالية عنه ابدا لان الحركات الطبيعية كما للقلب والشرايين وحركة
التي يوجبها القوى النباتية كحركة النمو واحالة الغذاء وعلى تقدير خلوها عن هذه التحريكات وقتا ما
فان ذلك لا سبيل لنا الى الجزم به والمراد بادراك الاشياء ادراكها ما يغاير ذات المدرك والا لم يكن نفس
الانسان خالية عنه ايضا كما ستعرف وينقسم قواها الى نظرية وعملية وكل منهما يسمى عقلا وان كان
العقل يقال على التصورات والتصديقات الفطرية وعلى غيرها فالعاملة قوة محركة لبدن الانسان
الى الافاعيل الجزئية على مقتضى آراء تخصها اصلاحية ولها نسبة الى القوة النزوعية ومنها يتولد الضحك
والخجل والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس الباطنة وهي استعمالها في استخراج امور مصلحية وصناعات
ونحوها ونسبة الى القوة النظرية ومنها تحصل المقدمات المشهورة والعملية هي التي ينبغي ان
تتسلط على سائر قوى البدن ومن موجبات السعادة والمعاد عن البادي كل ساته انفعالها عن
القوى وتسلط القوى عليها فالنفس وقوى البدن كل منهما ينفعل عن الآخر ولولا الانفعال ما كان
بعض الناس اسرع غضبا ونحوه من الملكات وانت اذا فكرت في جبروت ربنا الاعلى وكبريائه والكرسي
من ملائكته الذين هم انوار واشعة لجلاله او سمعت من صحيفة الهية انه يسرا الى الملكوت او الى المعاد
والمسير الى الله الحق يقشعر جلدك ويضطرب اعضاؤك انما هو نور قذف في نفسك فانعكس الى هيكلك
فانفعلت القوى عن النفس ان العقل يقال على معان عدة منها ما ذكره في هذا الكتاب ومنها ما لم
يذكره فالذي ذكره في هذا الكتاب هو ما يدل عليه اسم العقل عند الحكماء وهو على معان بالنسبة احدها ما

على التصورات والتصديقات الحاصلين للنفس بالفطرة وهذا هو الذي ذكره الفيلسوف في كتاب
البرهان وفرق بينه وبين العلم بان العلم ما حصل بالاكتساب وثانيها العقل النظري وهو قوة النفس
تقبل ماهيات الامور الكلية من جهة ما هي كلية وثالثها العقل العملي وهو قوة محركة لبدن الانسان
الى الافاعيل الجزئية على مقتضى آراء تخصها اصلاحية والخمسة الباقية هي العقل الهيولاني والعقل
بالملكة والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال وسياتي شرح كل واحد منها واما الذي لم يذكره
في هذا الكتاب فمن العقل الذي يقال لصحة الفطرة الاولى من الناس وعرفوه بانه قوة بها يكون التمييز
بين الامور القبيحة والحسنة ومنها العقل الذي يقال لما يكتسبه الانسان بالتجارب من الاحكام
الكلية وعرف بانه معان مجتمعة في الذهن يستنبط بها المصالح والاغراض ومنها العقل الذي هو
هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره وهذه المعاني الثلث هي التي يطلق عليه الجمهور
اسم العقل والعقل يقال على المفهومات الاحد عشر باشتراك الاسم وبهذا يتبين المراد بقوله وعلى غيرها
قوله ولها نسبة الى القوة النزوعية ومنها يتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها اعلم ان هذه كلها
لم يتحقق وجود شيء منها لغير الانسان من الحيوان والضحك هو انفعال نفساني تابع لانفعال آخر يسمى بالتعجب
التابع لادراك الاشياء النادرة والخجل هو انفعال نفساني يتبع الشعور بان الغير حصل له شعور بانه
فعل شيئا من الاشياء التي لا ينبغي ان يفعلها بحسب اعتقاده وكذا الغير من حيث هو كذلك والبكاء هو انفعال
من النفس تابع للانفعال الذي هو الضجر التابع لادراك الاشياء المؤذية قوله ولها نسبة الى القوة النطقية
ومنها تحصل المقدمات المشهورة اعلم ان من مصالح المشاركات الانسانية ما يدعو الى ان يكون في جملة
الافعال التي من شان الانسان ان يفعلها امور لا ينبغي له فعلها ويعلم ذلك صغيرا وينشا عليه ويلقن ذلك
ويعود منذ صباه سماع ان ذلك لا ينبغي ان يفعل حتى يصير اعتقاد ذلك كالامر الفطري له وان يكون له افعال
اخرى خلاف ذلك فالاولى هي الافعال القبيحة مثل ان الكذب قبيح والظلم قبيح والثانية هي الافعال الجميلة
مثل ان شكر المنعم واجب وان رد الوديعة واجب قوله والعملية هي التي ينبغي ان يتسلط على سائر قوى البدن
اعلم ان هذا انما يتم بان يحصل في القوى البدنية هيئة الاذعان والانقياد وللقوة الناطقة هيئة الاستعلاء
والاستيلاء فان الذي هو عكس هذا يجعل النفس قوية العلاقة مع البدن ويشتد الانصراف اليه ويستعمل
ان استعمالها جهة الذي هو الذي يحجبها عن الاتصال الشريف بمحل سعادتها وبقدر قوة تلك العلاقة وضعفها يكون قوة الحجاب وضعفه فلهذا
كان تسلطها على سائر القوى البدنية هو الذي ينبغي وبه يظهر معنى قوله ومن موجبات السعادة والبعد
عن البارئ جل شانه انفعالها عن القوى البدنية وتسلط القوى عليها ومن ههنا الى آخر الكلام استشهاد
على انفعال النفس عن القوى البدنية وانفعال القوى البدنية عن النفس فاعلم ان لهذه الاشياء واماثالها
اسبابا عدة لا يسهل حصرها على الوجه المفصل واما على وجه الاجمال فمنها ما هو بسبب استعدادات

يلحق من القوى البدنية واحوال المتخيلة ومنها ما هو بسبب كثرة التفات النفس وميله الى احوال الاشياء
العالي والسافل ومنها بسبب احوال المزاج كما قد يكون بعض الامزجة اشد مناسبة للغضب وبعضها
اشد مناسبة للشهوة وكذا الخوف والغم وغيرهما ومنها ما يكون لامور سماوية واحوال الهامية كاقتصاص
الطفل الثدي غيره عند ما يبصره اشارة باصبعه وحب الولد واشباه ذلك وعند التحقيق كل هذه
الاشياء ترجع الى الامور السماوية على حسب هيئات واسباب خفية تعرف الى كل فعل يتم به الشخص
او النوع سؤال هذه القوة ان كانت عرضا فليف كان من شان سوق وارادة او جوهرا فالنفس
هو الى ان يطلع فيها صور بان نظرية وعملية وما احرت الادنا واحده جواب قد ان النفس نوع
الجوهر فله فصل بالضرورة وكلما كان كذلك فلا يجب ان يكون فيه حيثيتان احدهما هي الوجه الذي
الى القدس بها ياخذ الصور الكلية والعلوم كلها وبها يجب ان يدوم انفعالها عن القدس والاخرى
هي الوجه الذي الى البدن وبها ينبغي ان يتسلط والتسلط عليها سؤال عاد الكلام الى الجنس
انهما من ذاتيات النفس فهما جوهران وليس احدهما جنسا واماده للآخر وليس كل مقوم للحقائق
البسيطة جعل غيرها للآخر بل مجموع المقومات فيها موجود واحد بسيط بجزائه ثم مما سماه بان
كما في الاشياء وغيرهم بالشدة والضعف وامثال ذلك فالواني للجوهر فصار انهما لا زمان فيلزم عرضيتهما
جواب ما اوجب البحث الكثير ان هذا من اعتبار ان اضافتان يجعلان الاستعدادات التي تستلزم
تضعف الى الجنبة العالية والسافلة لا غير والمعددات واحدة عن تركيبه من جوهر بين مادي و
صوري لما ذكر ان العقل العملي والعقل النظري قوتان من قوى النفس الانسانية اورد على ذلك
سؤالا وتقريره ان القوة التي هي العقل العملي لو كانت موجودة في النفس لكان لا يخلو اما ان يكون
عرضا او جوهرا والقسمان باطلان فكونها موجودة باطل اما الشرطية فستحققتها في تقاسيم الوجود
واما انها ليست بعرض فلانكم جعلتموها محركة لبدن الانسان على الوجه الذي سبق ذكره ولا شيء من
العرض بمحرك للبدن لان ذلك لان يشبه العرض يقصر عن التحريك فلا شيء من القوة العملية بعرض وعلى تقدير ان
لا يقصر يشبه عنه فانه لا يخرج ذلك العرض حينئذ عن ان يكون اما شوقا او ارادة او باعتبار بها يحرك
بدن الانسان الى الافاعيل المذكورة وكلامنا في اثبات قوة في الانسان مغايرة لهما واما انها ليست
بجوهر فلان ذلك الجوهر اما قائم بذاته او بغيره والاول باطل لان كلامنا في قوة حاصلة لنفس الانسان
قائمة بها ولهذا لم يتعرض لهذا القسم في الكتاب والثاني يقتضي ان يكون العقل العملي صورة حالة في
هيولى اذ كل جوهر حال في محل فهو كذلك كما ستعلم ويكون العقل النظري ايضا له صورة اخرى كذلك
ايضا وعلى هذا فيكون نفس الانسان هيولى اطلع فيها صورتان احدهما القوة النظرية والاخرى
القوة العملية فهي اذن مركبة من هيولى وصورتين لان الصورة لا تكون الا داخلة مقومة والنفس التي

كلامنا فيها انما اخذت على انها ذات وحدانية كما سيجيء وذلك مما سياتي ولا يخفى عن هذا السؤال
جواب غير مرضي عند صاحب الكتاب وتقريره ان الجوهر جنس تحته انواع من جملتها النفس وسائر
ما في اوائل علم ما بعد الطبيعة فالنفس داخلة تحت الجنس وكلما دخل تحت الجنس فهو مركب من
الجنس والفصل فالنفس مركبة من جنس هو الجوهر وفصل امتازت عن باقي الجواهر وهذا انما هو جواب
معارضة لا جواب حل لان البراهين التي ياتي ذكرها دلت على ان نفس الانسانية وحدانية لا تركيب فيها
وهذا الكلام دال على تركيبها من جوهر وشيء اخر هو فصلها واذا كان فيها تركيب معنوي فلا عجب ان يكون
فيها جهتان احد الجهتين هو العقل النظري وهي الجهة التي باعتبارها تنفعل عما فوقها اعني عن
العقول الفعالة والنفوس السماوية وهي الوجه الذي الى القدس وبها تاخذ النفس الصور العلمية
والعلوم كلها والانسان الكامل يكون هذه فيه دائمة الانفعال عما من شانه ان ينفعل فيها من جانب
القدس والجهة الاخرى هي العقل العملي وهي التي باعتبارها تفعل فيما دونها وهو البدن وقواه
ومن كمالات الانسان ان يكون هذه القوة متسلطة على باقي قوى البدن وان لا يكون باقي القوى متسلطة
عليها وقد نبهت على ذلك وسيجيء فالعقل العملي جهة فعلية والعقل النظري جهة انفعالية
لما ورد هذا الجواب اورد عليه سؤال او لهوان الجهتين المذكورتين اما من ذاتيات النفس او لا من
ذاتياتها فان كانا من ذاتياتها فهما جوهران لان مفهوم الجوهر يجب ان يكون جوهرا وهذا باطل لوجهين
الاول ان الجوهرين المذكورين ليس احدهما جنسا والاخر مادة للاخر وليس كل منهما محمول غيرها للاخر بل
حملهما واحد لان النفس بسيطة كما ستعلم ومفهوم الجواهر البسيطة ليس له حمل غيرها للمفهوم الاخر
بل حمل المتقومين حمل واحد واذا اتحد المحلان لم يختلف الناس الحال ولا اختلف هذا خلف والوجه الثاني
ان كل واحد من العقل النظري والعقل العملي يختلف في الاشخاص بالشدة والضعف فانهما في الانسان اقوى
وفي بعضهم اضعف ومفهوم الجوهر انه غير قابل للشدة والضعف وهذا ينافي كونهما جوهرين فبطل
كون الجهتين من ذاتيات النفس فتعين انهما لا ذاتيان او ان احدهما مقوم والاخر لازم وهذا الاخير لم يذكره
في الكتاب وهو يسمى المركب في ذات النفس وكلامنا مبني على بساطتها فيكون كل واحد منهما لازما فيكونان
عرضين وهو المعارضة لان العرض ليس له التحريك وان العقل العملي هو الشوق والارادة لا معنى مغاير
لهما هذا خلف واعلم ان هذا السؤال من قبل المعارضة ايضا لانه مبني على ان مفهوم الجوهر جوهر وعلى
ان الجوهر لا يقبل الشدة والضعف وان العرض ليس له رتبة التحريك وهذه الاحكام غير مسلمة وقد بين
في غير هذا الموضع انه لا برهان عليها ولما لم نعرف جواب ذلك السؤال بهذا السؤال المعارضي ذكر عقيبه ما
هو الجواب الصحيح عنده وهو ان القوتين ليست بجوهر ولا عرض بل هما اعتباران اضافيان يحصلان بالاستعدادات
التي تلحق النفس بسبب القوى البدنية وغيرها وتلك الاستعدادات قابلة للشدة والضعف فالنفس

مع بساطتها باعتبار اضافتها الى الجهة العالية واستفادتها للعلوم منها تسمى عقلا نظريا
وباعتبار اضافتها الى الجهة السافلة وهي البدن وقواه تسمى عقلا عمليا ومما يدل على ان العقل
النظري والعملي ليسا بقوتين جوهريتين موجودتين في النفس البسيطة اصولا من ولم يذكره في هذا
الكتاب وذكره في غيره انه ان لم نطلقهما لخارج لزم انفعال الشيء لذاته مع بساطته وهو محال
وان عللناهما بخارج امكن وجودهما واللاحقهما فامكن تعقل نفس غير مدركة ولا محركة وهو باطل
فالنفس قابلة للمعاني بالقوة والفعل فالقوة على مراتب ثلاثة احدها هي الاستعداد
الاول الذي للطفل الشارخ وهي التي سميت العقل الهيولاني واستعداد اخر وهو ما يحصل
بعد المعقولات الاولى يستعد بها لادراك الثواني اما بالفكر او بالحدس ويسمى العقل بالملكة
ثم يحصل بعدها للنفس قوة وكمال هي ان يكون لها تحصيل المعقولات المفروغ عنها متى
شاءت بلا تجشم من غير طلب وهذا هو الاستعداد الاقرب ويسمى عقلا بالفعل واما الكمال
فهو ان يكون المعقولات لها حاصلة بالفعل مشاهدة ويسمى العقل المستفاد وبه تم جنس
الحيوان وتم نوعه الانساني وعنده يكون النفس متشبهة بالمبادي صائرة عالما عقليا
انما سمي الاستعداد الاول بالعقل الهيولاني تشبيها لها بالهيولى الاولى التي ليست
في حد ذاتها ذات صورة وهي موضوعة لكل الصور والمعقولات الاول هي المقدمات التي بها
يقع التصديق لا بالاكتساب ولا بان يشعر المصدق بها انه كان يجوز له الخلو عن التصديق
بها والثواني هي العلوم النظرية والمراد بالفكر هنا هو حركة ذهن الانسان نحو المبادي للمطالب
ليتادى منها الى المطالب وسياتي والحدس هو سرعة هجوم النفس على نيل الحد الاوسط اذا
وضع المطلوب او نيل الحد الاكبر اذا وجد الاوسط من غير طلب وبالجملة هو سرعة
الانتقال من المعلوم الى المجهول ومراده بالمشاهدة المذكورة في الكمال الذي هو العقل المستفاد
ان يكون ادراك النفس للمعقولات من غير منازعة من قوة اخرى وكان هذا لا يوجد للنفس الانسانية
في هذه الحياة اذ الخالص لها قوة واحدة من غير ان ينازعها اخرى وحال هذه المشاهدة في المعقولات
كحال المشاهدة البصرية فان البصر عند ما يبصر لا ينازعه التخيل ولا شيء اخر والمشاهدة المذكورة
وان صحبها الحد الاوسط وكانت غير محتاج اليه بخلاف اليقين فانه من حيث هو يقين يكون مشتمل
الحد الاوسط لا محالة وهو ادراك مع منازعة لقوة اخرى واعلم ان العقل الهيولاني والذي بالملكة
والذي بالفعل والعقل المستفاد تارة تطلق على النفس باعتبار تلك الاستعدادات وتارة تطلق
على قوى حاصلة في النفس بحسبها الاحوال المذكورة والاخير من هذه الثلثة لم اجد عليه برهانا و
الاول هو المذكور في الكتاب   وهو المخدوم المطلق والرئيس حامه العقل بالفعل المخدوم

نفس الاستعدادات المتقدم ذكرها وتارة يطلق على

للعقل بالملكة المخدوم للعقل الهيولاني المخدومات كلها للعقل العملي المخدوم للوهم المخدوم لقوة
بعده هي الحافظة واخرى قبله هي المتخيلة وكلاهما الخيال المخدوم للحس المشترك المخدوم للحواس
الظاهرة وخدمتها ايضا القوة النزوعية المخدومة لقوتيها اللتين سبقتا وتخدم القوى كلها
الكيفيات وخدم الاربع السابق المعلس فسبحانه من ناظم الوجود احكم الحاكمين لطيف لما يشاء
اما خدمة العقل بالفعل للعقل المستفاد وخدمة العقل بالملكة للعقل بالفعل وخدمة
العقل الهيولاني للعقل بالملكة فظاهرة مما سبق واما خدمة العقل العملي لهذه التي هي مراتب العقل
النظري فلان العلاقة التي بين النفس والبدن انما هي لتكميل العقل النظري وتلك العلاقة كما ستتضح
مما بعد هي العقل العملي فوجه استكمال العقل النظري بتلك العلاقة ان القوى الحيوانية تعين
النفس الناطقة في اشياء منها انها تنزع من الجزئيات المحسوسة الكليات المفردة على سبيل التجريد
لمعانيها عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها ومراعاة المشترك فيه والمباين به والذاتي والعرضي
فتحدث للنفس من ذلك مبادي التصور وذلك بمعاونة استعمال الخيال والوهم ومنها ان توقع بين
الكليات التي تنزعها من المحسوسات الجزئية مناسبات بالسلب والايجاب فما كان من ذلك بيّنا
بنفسه اخذه وما لم يكن كذلك تركه الى مصادفة الواسطة ومنها اكتساب المقدمات التجربية والمتواترة
الحاصلة من الحس والقياس كما عرفت وبهذا وبما سبق يتبين وجه خدمة الوهم للعقل العملي واما خدمة
الخيال للمتخيلة فسهولة التركيب والتفصيل فيما فيه من صورها واما خدمة القوة النزوعية للمتخيلة
ايضا فذلك انما هو بالائتمار بطريق بعثتها على التحريك دونها القوة النزوعية اللتان يسمّيانها الشهوية
والغضبية وقد يتوهم ان ههنا من خدمتها القوة المحركة التي في العضل ولهذا لم يذكره ههنا وعند
هذه القوة تنتهي القوى الحيوانية وهي بالجملة مخدومة للقوى النباتية وقد بيّن في الكتاب حيث ذكر هذه
القوى ان الغاذية تخدم النامية وانهما معا خادمتان المولدة ولكونه ذكر ذلك هناك لم يذكره في هذا
الموضع وكذلك خدمة الهاضمة والماسكة والجاذبة والدافعة للقوى النباتية بل ذكر ان القوى كلها
تخدمها الكيفيات ويريد بذلك الكيفيات الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ان
الاربع اثنين منها وهما الرطوبة واليبوسة تخدم الفاعلين وهما الحرارة والبرودة ولا يخفى عليك وجه
هذه الخدمة بعد وقوفك على ما سلف واطلاعك على ما يذكره الاطبا في مباحث هذه القوى ثم النفس
المخرج ذاتها من القوة الى الفعل لا من جهة الفعل غير جهة الانفعال وليست جرما يفعل بالصورة و
ينفعل بالمادة ولو كان لها ان لها وليس فليس ولا الجسم الذي هو دونها المنفعل عنها ولا نفس من
نوعها ولا اولى بحسب الطبيعة النوعية ولم تبق من بقية كانت اخراج نفس من القوة الى الفعل
فانت كلها واسمعت انك لا تهتدي من حيث وايضا نعلم ان القوة البرهانية اذا غابت عنها صورة اما

ان يحفظ في قوة اخرى كالخزانة فيعاودها من غير حاجة الى كسب جديد او يفتقر الى الكسب
فالنفس اذا غاب عنها صورة ولها الرجوع اليها دون كسب والاخرائية جرمية لها اذ المعقولات
كما يستعمل العقل الجسم المنقسم وليس لها اخران يلون احدهما منصرفا والاخر خازنا فلها مخرج مفيد
هو جوهر عقلي هو عقل بالفعل اذا اتصلنا به ايدنا وكتب في قلوبنا العلوم واذا اعرضنا عنه انمحى
النقش وصورنا كمرآة اقبلت فصقلت واعرضت فمحلت ولا يعطي الكمال العام عنه فخرجنا الى
الفعل هو بالفعل وفعلنا الى القدس عالم سمي عقلا فعالا لانه هو مخرجنا الى الفعل وهو روح القدس
ونسبته الى النفوس كنسبة الشمس الى الابصار وعلى حسب الاستعداد ادراك الفرسية والبصرية و
الاذن يستعد النفس للاتصال به في العقول عن المقدمات بل انها موجدة للنفس فيها فيستعلم
ان غرضنا الا بوجه غرضا ولم من سخص علمه امرما افادة علما واذا ذكر غيره علما يعينا وطائفه ورحامه
بهذه وسايط والواهب غيرها وما حصلت بالمقدمات للغتة فلنفهمها ضروري كالاوليات و
نحوها لا امكان لجحودها الا من اسرشد   لما كانت النفس الانسانية في مبدا الفطرة خالية عن العلوم
ثم حصلت لها العلوم وجب ان يكون حصولها فيها بعد ان لم يكن بسبب في وجوب ذلك في كل حادث
والمقصود من هذا الكلام اثبات ان السبب المخرج للنفس من العقل الهيولاني الى العقل بالملكة
ومن العقل بالملكة الى العقل بالفعل ومن العقل بالفعل الى العقل المستفاد انما هو جوهر عقلي اعني
ليس جسما ولا حالا في جسم ولا مستكملا بطريق الجسم ولا سيما اثبات النظر في ذات هذا الجوهر العقلي غير
لائق بالعلم الطبيعي بل بالعلم الالهي لكن نظرنا الان فيه ليس من حيث ذاته بل من حيث تاثيره في النفوس
الانسانية بل ليس النظر في تاثيره انما هو في النفس من حيث تاثرها منه وقد اثبت في الكتاب ذلك من
طريقين الطريق الاول ان المخرج لنفس الانسان في العلم المعقولات المجردة من القوة الى الفعل
اما ان يكون ذات تلك النفس او غيرها وذلك الغير اما جسم او حال فيه او ليس جسما ولا حالا فيه وما
ليس جسما ولا حالا فيه فاما نفس من نوع تلك النفس او ليس وما ليس فاما ان يخلو عن المعقولات او لا
يخلو فان خلا فاما في بعض او في كلها والاقسام كلها باطلة ما عدا ما لا يخلو عن المعقولات
فهو المتعين لتلك السببية اما ان المخرج ليس ذات تلك النفس فلان الشيء الواحد الوحداني المخرج
ذاته من القوة الى الفعل لان جهة الفعل غير جهة الانفعال وسيجيء ذلك في العلم الالهي فيكون فيه
جهتان فلا يكون وحدانيا ولان النفس الوحدانية ليست كالاجرام المركبة من مادة وصورة لتكون
فعلها بالصورة وانفعالها بالمادة فالحجر الذي اقتضت طبيعته الحركة الى اسفل مع ان نفسه القابل
لتلك الحركة ولو كانت النفس مركبة منهما لكان لها ان يفعل باحدهما وينفعل بالاخر لكنها بسيطة
فليس لها ان تخرج ذاتها من القوة الى الفعل في المعقولات لكانت ذاتها مقتضية ذلك الخروج دائما

جديد

علمي

لكن ذلك الشيء حركة يعتمل ما ارى الى انفعال في هذا
انما يكون باعتبار ذاتها من الجرم الى الفعل

فما كانت تكون بالقوة اصلا والتالي باطل فالمقدم مثله واما ان ذلك المخرج ليس بجسم فلانه صاحب
اللباب في ذلك بان الجسم ادون من النفس في الشرف وفي مرتبة الوجود وهو مع ذلك يفعل فيها بالالة
وبغيرها ولو كان الجسم هو الذي يخرجها الى الفعل لكان الامر بخلاف ذلك اذ المفيد من جهة افادته يجب
ان يكون اشرف واقدم من المستفيد وان يكون غير منفعل عنه لاستحالة ان يكون الفاعل من جهة كونه
فاعلا منفعلا هذا خلف وهذا اقناعي واما ان المخرج ليس بحال في الجسم فهو من طريق الاولى ولهذا لم يذكره
في اللباب واما انه ليس بنفس من نوع تلك النفس فلوجهين احدهما عدم الاولوية اذ ليس كون هذه مخرجة
لتلك من القوة الى الفعل اولى من العكس وليس كل واحد منهما مخرجا للاخرى والا لزم الدور وان قيل لم
لا يجوز ان يكون للجهة مختلفة فلا دور قلت الذي يخرج من القوة الى الفعل في بعض المعقولات لا بد وان يكون
ذلك المعقول حاصلا له لما سيعرف ان ما يوجب الكمال لا يكون قاصرا عن ذلك الكمال فان كان حصوله للنفس كان
المفيدة بسبب حصوله للنفس المستفيدة فذلك هو الدور لا محالة وان كان بسبب حصوله لنفس اخرى
من نوعها عاد الكلام في حصوله لتلك النفس الاخرى ولزم التسلسل وهو محال وثانيهما انه لو كانت
النفس تخرج نفسا اخرى من نوعها من القوة الى الفعل لما كان الانبياء صلوات الله عليهم احوج شيء الى تعليم
هداية من يحتاجون هدايته من الخلق كما استشهد به من الآية وحيث عرفنا ذلك من طريق التواتر علمنا ان غير
نفس النبي اولى بان لا يخرج من القوة الى الفعل لان النفس الاشرف اذا لم يخرج ما هي دونها اولى ان لا يخرج
واما الذي يخلو في بعض الازمنة وجوده عن المعقولات فلم يذكره في اللباب وهو فلا يجوز ان يكون مخرجا ايضا
والا لافتقر هو ايضا الى مخرج اخر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور او التسلسل وهما محالان واما الذي
يخلو في كل ازمنة وجوده فلا يصح ايضا ان يخرج من القوة الى الفعل لان ما يخرج الى الفعل لا بد وان يكون
بالفعل اذ لا يعطي الكمال ما هو قاصر عنه كما سيحقق ذلك ولكونه تعرض به فيما بعد لا جرم لم يذكره هاهنا
واعلم ان هذه الطريقة مع ما فيها من التقسيمات المتشعبة هي اقناعية لا برهانية ويمكن تقريرها على
وجه اخصر من هذا وهو مع ذلك برهاني وذلك الوجه هو ان يقال مخرج نفس الانساني من القوة الى
الفعل اما ذاتها فما كان بالقوة اصلا هذا خلف او غيرها وهو اما عقل بالفعل او ليس والثاني باطل
اذ لا يعطي الكمال القاصر عنه فتعين انه العقل بالفعل ويتبين من كونه كذلك على ما ستعرف بعد انه ليس
بجسم ولا حال في الجسم وانه مع ذلك لا يستفيد الكمال بطريق تعلقه بالجسم والا لافتقر الى امر اخر يخرجه
الى الفعل فلا بد ان الامر كذلك الى ان ينتهي الى عقل دائم التعقل بالفعل وهو المطلوب ويعلم صاحب اللباب
بان هذه الطريقة غير برهانية والا لما قسم التقسيم على الوجه الذي ذكره لا جرم اردفها بالطريقة
الاخرى البرهانية وجعلها متصلة بها غير ممتازة عنها بفاصل لفظي مصرح فيه بالتنبيه تنبيها
على انها لا تحصل منها برهان على ما يريد اثباته الا اذا تممت ببعض ما يذكره في الطريقة الاخرى

منهما التنبيه الطريق الثاني تقدم عليه مقدمة وهي ان ما يدركه النفس من الصور بواسطة القوى
الجزئية فهو على قسمين منه ما اذا غاب عن الانسان في استعادته الى تجشم كسب جديد
كالاشياء التي يتكلف حفظها بسبب فهي لا تحصل الا بطلبه ثانيه ومنه ما اذا غاب لم يفتقر
في استحضاره ثانيا اي في وقت شئنا من غير تكلف حفظ ثان والقسم الثاني اما هو لاجل ان تلك الصورة
الغائبة محفوظة في قوة اخرى هي كالخزانة للقوة التي ادركت النفس تلك الصورة بواسطتها اذ
لو لم يكن تلك الصورة محفوظة في قوة اخرى لافتقر الانسان في استعادتها الى تجشم كسب
جديد كما في القسم الاول وليس كذا واذا عرفت هذه المقدمة فلنشرع في البرهان وهو انا
نجد النفس فيما يدركه من المعقولات المجردة ما هو نظير هذين الحالتين فانها اذا غاب عنها
صورة معقولة فتارة تفتقر في استعادتها الى كسب جديد وتارة لا تفتقر فالصورة الغائبة
التي للنفس استرجاعها من غير كسب اما ان يكون محفوظة في شيء او غير محفوظة لا جائز ان يكون غير
محفوظة والا لافتقرت الى تجشم كسب جديد في استعادتها وقد فرضت غير مفتقرة الى ذلك هذا
خلف فتعين انها محفوظة في شيء وذلك الشيء اما جسم او جسماني او لا جسم ولا جسماني والاولان باطلان
لاستحالة حصول المعقولات المجردة في الجسم او الجسماني على ما سنعلم فتعين الثالث وهو ان يكون
محفوظة فيما ليس بجسم ولا جسماني وذلك حيث لم يكن في النفس المدركة اما ان يكون في جزئها او في
خارج عنها ولما كانت لم يكن لها جزء كذلك لانه واحد هو المتصرف فليس الا ان يكون المجردات الغائبة
عن النفس محفوظة في جوهر عقلي هو عقل بالفعل وذلك هو المكمل للنفس الذي يفعل الصور المجردة
التي يغيب عنها عنها اما انه جوهر فلانه لو كان عرضا لكان محله مجردا والا لكان جسمانيا وقد
سبق بطلانه وذلك المجرد هو الجوهر الذي كلامنا فيه واما انه عقلي فلانه لو كان نفسا لافتقر الى
مكمل ومعد اخر ولا بد من الانتهاء الى الجوهر العقلي دفعا واما انه بالفعل فلما يتضح في العلم الالهي
ان العلم صفة كمال وانه لا يعطي الكمال القاصر عنه كما ذكر في اللباب وربما يستدل على ذلك بان ليس من
شرط المسخن ان يكون حارا ولا المسود ان يكون اسود فان واهب الصور المعقولة لهذه الاشياء غيرها
يستحيل عليه ذلك وجوابه ان العلم على ما تحققه هو كمال للوجود من حيث هو وجود بخلاف الحرارة
والسواد واما لنا وكل ما هو كمال للواهب له لا يجوز ان يكون عريا عنه اذ العلة يجب ان يكون اكمل
من المعلول فكانه لا يحقق ذلك على وجه الابعد وتوكيد على مباحث رأى ذكرها في العلم الالهي قوله
ونسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار مريدا انه كما ان الشمس اذا اشرقت على الملونات
التي كانت في الظلمة فجعلها بعد ان كانت مبصرة بالقوة مبصرة بالفعل كذلك العقل الفعال اذا اشرق
على الصور الحاصلة في الخيال فانها في ابتداء الصبي في حكم صورة مظلمة لا يحصل للنفس حصول المعاني الكلية

الى تجشم كسب جديد كما في المحفوظات التي تنقض فكيفنا الاستحضار ثانيا م

للتسلسل

منها بعد كمال استعداد النفس يسرق حينئذ نور العقل الفعال على تلك الصور فيقع منها في
النفس المجردات الكلية حتى يحصل من صورة رند مثلا الانسان الكلي ومن هذه الصورة السير الكلي
ويمثل ذلك بالعقل الفعال كالشمس والنفس لقوة الابصار والمتخيلات كالمحسوسات فانها
محسوسة موسة بالقوة في الظلام والعين مبصرة بالقوة والخروج الى الفعل الا بسبب اخر وهو
اشراق الشمس فكذلك ما نحن فيه وحيثما اشرق هذا النور صرت القوة العقلية من الصور الملتبسة
التي في الخيال الذاتي عن العرضي وميزت للمعاني عن الامور الغريبة واحدث تلك المعاني المجردة عن الغريب
وكانت كلية بسبب حذف المخصصات المخصصة للجزئية عنها فيقع نسبتها الى جميع الجزئيات
واحدة وهذا هو معنى تجردها وكليتها وقوله على نسبة الاستعدادات القريبة والبعيدة والاعداد
يستعد النفس للاتصالية والعوارض فاعلم ان يحرف المس في الصور الخيالية والمعاني والاحكام
التي في الحافظة بتوسط القوة الفكرية يعد النفس استعداد الاتصال بالعقل المفارق وحصول
صور مناسبة لذلك الاستعداد وتحصيل المعرفات الفكرية بصورة صورة يعد لحصول استعداد
النفس بصورة صورة من العقليات وقد يحصل استعداد صورة عقلية من صورة عقلية الا ان هذه
الحلول عن المحاكات لها من قبل التخيل على ما الا علق بالقوى الجسمانية وقد عرفت ان اول الاستعداد
هو العقل بالفعل واسد من العقل بالملكة وابعد من العقل الهيولاني وهذه كلها علل الاتصال بالعقل
المفارق اما مع قصد فكري او لا مع قصد فكري قوله وليس المقدمات علل ايها موجدة للنتيجة فيها
يسلم ان عرضا لا يوجد عرضا ومراده ان يبطل بذلك مذهب المعتزلة القائلين بان النظر يولد العلم من غير
ان يكون العلم حاصلا في النفس من العقل المفارق فلو كان العلم بالمقدمتين موجدا للعلم بالنتيجة في النفس لما
انطابه ذلك ان العلم عرض فلو كان العلم بالمقدمتين موجدا للعلم بالنتيجة لكان العرض قد اوجد العرض و
ذلك محال كما ستعلم وحواليه في العلم بذلك على ما ساقي عندي فيه نظر اذ ليس في خاطري الان مما ذكره
في المستانف ما يدل دلالة قطعية ان العرض لا يوجد العرض وربما يوهم جوازه من كون الحركة في الحركة وهما
عرضان وكذا الحرارة في الحديدة الحامية اذا اجبت حرق جسم الا ان هذا الوهم يندفع اذا ثبت عدم
ايجاد العرض للعرض بان هذه واما لها معدات والواهب الصور هو المبدأ المفارق وقوله وكم من شخص
عرض عليه امر ما افاده علما وما دعوه علما يقينا وطمانينة وحاشية بهذه وسايط والواهب غيرها
فاعلم ان هذا حجة ثانية على ان النظر لا يولد العلم وتقريره انه لو كان يولد العلم لذاته لكان ايضا وجد وجد
والتالي باطل لانا نجد كثيرا من الاحتجاجات اذا عرضت على شخص لا يفيده علما البتة فاذا عرضت على
شخص اخر افادته علما يقينا وطمانينة لا يبقى معها شك ولا ارتياب وما ذاك الا لان الانظار وسايط معدة
لقبول العلم واما الواهب له فهو امر غيرها وذلك هو العقل المفارق كما سبق ولقايل ان يقول لو كانت ذاته

في اعداد النفس لقبول العلم من الواهب لما حصل بها الاستعداد التام لنفس دون اخرى فان لم يلزم
ذلك ههنا فكذلك لا يلزم في افادتها للعلم ومما يوضح لزوم هذا الاعتراض ان الفاعل كما انه يعتبر
في الافادة فكذا القابل فجاز ان يكون توليد النظر العلم مطلقا بل بحسب نفس او نفوس مخصوصة
كما انه عند القايلين بانه معد للعلم ليس كذلك مطلقا بل بحسب النفوس دون بعض وكان هذه
الاقناعات فالمعول على ان يخرج النفوس من القوة الى الفعل لابد ان يكون عقلا بالفعل كما سبق
من البرهان ومن كان له ذوق حدسي رعا استفاد المطلوب من هذه الاقناعيات على الوجه اليقيني
وهذا هو الفائدة من ذكر صاحب الكتاب لها وقوله وما حصل بالمقدمات الحقة فلزومه منها
ضروري كالاوليات ونحوها لا امكان لجحودها لمن استعمل شيئا من ذلك ان العلم بالمقدمات وان
لم يكن موجدا للعلم بالنتيجة فانه ملزوم لها بالضرورة فانا نعلم بالبديهة عقولنا ان المقدمتين اذا كانتا
صادقتين وكان ترتيبهما على احد الهيئات المنتجة فان النتيجة الحاصلة منهما يجب ان تكون
صادقة لا محالة وكما ان الاحكام الاولية لازمة عن تصور طرفي القضية لزوما ضروريا لا يتوقف
الحكم فيه على غير ذلك التصور ولا حاجة فيه عن لميته طالبة للتصديق فكذلك المقدمات الحقة
اذا لاحت للنفس والنفس المتصلة بالكليات فان النتيجة اللازمة عنها يجب ان يكون لزومه
عنها ضروريا واجب القبول لا سبيل الى ان يجاب من يسال عن لميته الحكم به بل يعلم ذلك اللزوم
جزما وان لم يعلم على وجه التفصيل لميته

التلويح الثاني في تجرد ذات وبراهين واستشهادات على تجرد النفس

اعلم ان الادراك ههنا ليس الا حصول صورة في المدرك منا وليس حده هذه انما يكسبه
فانه اذا حصل منا علم بجزء احصل فينا شيء او لم يحصل فان لم يحصل فسيان قبل ان نعلم وبعده وليس كذا
ولو حصل منه اثر انطابق ام لا فان لم يطابق فلا نسبة فلا ادراك وقد ادركناه كما هو فان طابق
فهو صورته قوله ههنا اي المذكور في علم النفس الذي يستدل به على تجردها وهو حاصل
لها بعد ان لم يكن فيخرج عنه ادراك الباري عز وجل لذاته ولمعلولاته وكذا ادراك النفوس والعقول
لذواتها فانه ليس عبارة عن حصول صورة ولا يشترط فيه ذلك كما ستعلمه في مواضعه قوله
وليس حده هذا انما هو تنبيه مزيد ان العلم من الامور التي يجدها الانسان من نفسه فلا يكون
مفتقرا الى التعريف بالحد ولا بغيره وكما ان من التصديقات البديهية ما هي موقوفة على
التنبيه عليها واخطارها بالبال من غير افتقار الى حجة فكذلك من التصورات البديهية ما
يتوقف على التنبيه من غير ان يفتقر الى قول شارح قوله وان لم يحصل فسيان قبل ان نعلم و
بعده وليس كذا ومن هذا يعلم ان البرهان المذكور مختص بالادراكات المتجددة للنفس فان
ما ليس بمتجدد العلوم له قبل وفي هذا الموضع بحث فان الشرطية القائلة ان لم يحصل فسيان

عند علمنا بجسم فيستوي حالنا قبل ان نعلمه ومع علمه فممنوع لجواز حصول صوره في النفس
قبل العلم بجسم وزوالها حالة العلم به فلا يكون العلم حصول صوره بل زوالها ومع ذلك فلا يكون
حالنا قبل العلم ومعه سيان وجوابه ان هذا ان هذا انما يكون قادحا في صحة الشرطية لو
لم يعلم بالبديهة ان العلم المتجدد يحصل له امر وفي تصديره للبرهان بقوله فانه اذا حصل
منا علم بجسم اشعار قوي بذلك فان كان هذا من البديهيات التي تختلف بحسب الاشخاص فلا بد
وان يستعمل مع من لم يكن عنده بديهيا طريقا آخر يتنبه به صدق المنفصلة المذكورة وذلك الطريق
هو ان يقال اذا حصل منا شي عند علمنا بجسم فاما ان يزول عنا شي او لا يزول ولا جائز ان يزول عنا شي
لان ذلك الشي الزائل اما صوره ادراكيه او ليس فان كان صوره ادراكيه فلا بد وان يكون حادثه
لان كلامنا في الادراكات المتعلقة بالنفس الانسانيه وقد علمت انها في مبدا الفطره خاليه عن
العلوم ثم تحصل لها العلوم لاتصالها بالعقل الفعال واذا كانت تلك الصور الادراكيه حادثه
عاد الكلام اليها ولا بد من الانتهاء الى ادراك لا يكون عبارة عن زوال صوره ادراكيه وان لم يكن
الزائل صوره ادراكيه مع ان في قوتنا ادراك ما لا نهاية له من المدركات كالاشكال الهندسيه
والاعداد بل لا تخلو اما ان يكون الصوره الزائله عند ادراك بعض المدركات الصوره الزائله عند
ادراك مدرك آخر او غيرها فان كانت هي هي فيستوي حالنا عند ادراكنا لهذا المدرك وعند ادراكنا لذلك
المدرك فيكون ادراكنا لهذا بعينه ادراكنا لذلك وهو ظاهر البطلان وان كانت غيرها وجب ان
يكون فينا امور غير متناهيه حسب ما في قوتنا ادراكه من المدركات وان يكون تلك موجوده معا
ومترتبه من حيث تقاضي الاعداد مجانسا لها وذلك محال كما ستعلم فتعين انه لا يزول عنا عند
ادراكنا بجسم شي اي لا يلزم زوال شي وللحالة هذه ومتى لم يزل شي ولم يحصل شي وجب ان يكون حالنا
عند الادراك كحالنا قبله لا محاله فلا يكون الادراك ادراكا هذا خلف فتعين ان يحصل منا عند الادراك
شي فانه لولا ذلك لا يستوي حالتا الادراك وما قبله قوله ولو حصل منه اثر انطباعه ام لا يريد
انه اذا ثبت انا اذا علمنا بجسم حصل من ذلك الجسم اثر ما في انفسنا فذلك الاثر لا يخلو اما ان يكون مطابقا
لصوره الجسم الخارجيه او غير مطابق لها قوله فان لم يطابق فلا انسبه فلا ادراك معناه ان الاثر
الحاصل في النفس من جسم ان لم يكن بينه وبين جسم مناسبه ما لم يمكن كون ذلك الاثر ادراكا لجسم اولى
من كونه ادراكا لغيره من المدركات التي لا نهاية لها بالقوه ومع عدم الاولويه لا يحصل الادراك
بل لكل مدرك اثر في النفس يناسبه بحيث لا يكون الاثر الذي هو ادراك جسم هو بعينه الاثر الذي هو
ادراك ب ولكل غيرهما مما من شان النفس ادراكه وهذا هو المراد بالمناسبه ولولاها لكان ادراك
كل ماهيه هو ادراك كل ماهيه من الماهيات لعدم الترجيح والاولويه وقوله وقد ادركناه كما هو
فاعلم انه

فاعلم انه لما تبين صدق المتصله القائله بانه لولا الاثر المطابق لما حصل الادراك شرع يتكلم على
بطلان التالي ليتبين به بطلان المقدم وقد يكون الاثر الحاصل في النفس من المدرك غير مطابق له من
جميع الوجوه بل من بعضها فقط وحينئذ لا يكون ذلك الشي مدركا كما هو بل يكون مدركا من بعض الوجوه
والاعتبارات فاما الذي يدرك كما هو فليس الا الذي اذا كان لم وجوده في الخارج وكان الاثر الحاصل
منه في النفس مطابقا له من كل الوجوه ومما يستدل به على ان الادراك بمجرد العلم الحضوري بغير
انه وجود صوره المدرك في المدرك انا ان ندرك اشيا لا وجود لها في الاعيان منها ما هي ممكنة الوجود
ومنها ما هي ممتنعة الوجود ونميز بينها وبين غيرها والمعدوم الصرف لا امتياز فيه واذ ليس وجودها
في الخارج فهو اذن في الذهن وهو المطلوب واورد عليه بعض اكابر الفضلا انه من الجائز ان يكون هذه
الاشيا المتميزه حاصله في بعض الاجرام الغائبه عنا وهي المثل التي كان يقول بها افلاطون وهذا غير
وارد اذ لو كفى حصولها في تلك الاجرام الغائبه عنا في ادراكنا لها لكانت مدركه لنا دائما فما كنا ندركها
في وقت دون وقت اذ هو ترجيح من غير مرجح فلا بد من ان تكون النفس بحال تدرك منها وذلك الاثر هو المعبر
عنه بالصوره فلا بد في الادراك بمجرد للاشيا الغائبه عنا من حصول صورها فينا واما ان ذلك
الادراك هو نفس ذلك الحصول او هو امر مشروط بذلك الحصول فهو بحث آخر وليس في هذا البرهان
ما يدل عليها ولهذا عدل صاحب الكتاب عنه الى البرهان المذكور ولا فان منه ليس الا ان الادراك
المتقدم ذكره هو نفس حصول صوره المدرك في المدرك وبعض من يتفلسف من المتهودة اوجب
ان يكون الادراك ان يكون ذات المدرك لا صورته (ذات المدركه) وهو لغو فانا اذا ابصرنا السما او الارض فانا لا نتصلها
لا بالبصر ولا بالنفس ثم قد نتخيل صورا محفوظة عن الاعيان اما بعد وجودها او لا فليس لها ذات
يتصل بها سوال صوره السما وامثالها كيف تحصل في العين والامثال الاصغر لا تطابق الاكبر وشاهد ما
السما كما هي فليست الصوره اصغر منها جواب تختص بالتجزيه الى غير نهايه وليس من شرط العرض
ان يساويه من المحل شي والقابل للصوره والامثال الهيولى وهي قابله للمقدار الصغر والكبر سوال
فيلزم ان يحصل في شي واحد مقدار صغير وكبير هذا محال جواب تجتمع اذا كان على سبيل الاستقلال
او احدهما صوره ومثال والآخر مقدار له فلا يجتمع لاوجه لامتناعه فمقدار المدرك يكفي هنا وفيه بحث آخر
والانطباع والمقابل لا ندركه الا في حكمة الاشراق وفيه بعض الحق وهذا المتهود غلط للحواس عن
ادراكاتها وقال انما هي مخصصات والمدرك هو النفس والحاجه الى التخصيص لئلا تحصل فيها
الغير المتناهي وهذا عجب يكون لها استعداد الغير المتناهي والمدرك انما هو على العين نفسه تحصل
لها ما يكشف منها بقوي ولو اتسع فلا حاجه الى مانع المشار اليه من متفلسفه اليهود هو
اوحد الزمان صاحب المعتبر فانه هو القائل بهذه المقاله والسائل المذكور ان كان عبارة عن الادراك

على سبيل التجوز وكلامنا فيه وان كان عباره عما يقتضيه ظاهر اللفظ وهو الاتصال والمماسة فهو
خطا لبرهانين البرهان الاول انا اذا ادركنا السما والارض فلا مماسه البصر لها الذي بالذات
المدرك ههنا اما البصر الذي هو اله الادراك او النفس المبصره بتلك الاله والاول ظاهر البطلان لانا
نعلم قطعا ان عند ابصار السما لم يتصل البصر بها لماسها او يتصل بها واما الثاني فيلزم منه محالات
اربعه احدها ان المماسه والاتصال من خواص الاجسام فلو كانت النفس متصله او مماسه للمدرك
للزم ان يكون جسما وقد برهن على خلافه وثانيها انها اذا اتصلت بالمدرك فاما ان يكون في تلك الحاله
ملاقيه للبدن اولا يكون فان كانت ملاقيه له في الحالة الواحدة في موضعين وكذا لو ادركت جسمين
متباعدين معا وان لم تكن ملاقيه له وجب ان يعني متنا الى حين عودها اليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون ملاقيه
للبدن ومماسه للمدرك في حاله واحده بمعنى ان يكون شاغله للاحياز التي بينهما لا بمعنى كون الشي الواحد
في الحاله الواحده في الموضعين والمكان واحد وليس لاحد ان يمنع ذلك بانه يلزم منه جسميتها وقد برهن
استحاله ذلك لان ذلك عود الى الوجه السابق على هذا وليس كلامنا فيه الان احيب بانه لو كان كذا للزم
ان لا يدرك السما الا وان يكون مدركه لكل ما بينه وبين البصر من الاجسام وهذا لا يكون الامر كذلك في كثير من
الاوقات وثالثها انه لو نالت النفس ذات المدرك بمعنى الاتصال به والمماسه له لكنا متى ادركنا الشمس
علمنا مقدارها ادركناه منها ومساحته من غير افتقار في ذلك الى برهان لوجوب الاتصال بها فاعلما
من جرمها وكذا المماسة ورابعها انه لو صح هذا النيل لكان اذا ادرك زيد وخالد جسما واحدا او
سطحا واحدا معا في حالة اتصل بنفسيهما يوجب ان كل واحده منهما شاهدت الاخرى وهو خلاف
الواقع البرهان الثاني انا قد ندرك على وجه التخيل امورا لا وجود لها وكلما كان كذا لم يكن الادراك
نيل ذات المدرك اما الصغرى فلانا ندرك امورا معدومة في الخارج وكل معدوم في الخارج فلا ذات له
وهذه الامور المعدومة على قسمين منها ما كان موجودا ثم عدم ومنها ما ليس كذلك بل ادرك قبل وجوده
ثم وجد بعد الادراك او ادرك في حال عدمه ولم يوجد اصلا اذا عرفت هذا فقوله اما بعد وجودها
اشاره الى القسم الاول وقوله اولا اشاره الى الثاني المنقسم الى ما ادرك قبل وجوده والى ما ادرك ولم
يوجد قط و بعضهم ظن المتن اولا وغير النسخ المصححه ظنا منه انه يصلحها وليس كذلك فانه على
هذا لا يبقى في كلامه ما يدل على ادراك المعدومات التي لم توجد ولا في وقت من الاوقات بل يكون دالا
على ادراك الذي وجد في وقت ما فقط اما بعد وجوده او قبله واما الكبرى فلان ما لا ذات له وهو مدرك
فانه يصدق ان ادراكه ليس نيل ذاته اذ لا ذات له لينال عند الادراك فلا يكون الادراك عباره عن
نيلها ولما انظر ما وجد في كلام صاحب المعتبر من ان الادراك هو النيل اورد سؤالا على ما اختاره من
ان الادراك للمعدوم ذكره هو حصول صوره المدرك في المدرك وذلك السؤال هو الذي اوجب لصاحب المعتبر

ان يرفض ما عداه الانطباع في الادراك وتمسك بما قد ابنت ضعفه ووهنه وتقرير ذلك السؤال
انا شاهدنا السما على عظمها بالبصر فلو كان ابصارنا لها هو حصول امثالها في العين ومشروطا
بذلك لكان قد طابق الامتداد الاصغر الذي هو امتداد العين الامتداد الاكبر الذي هو للسما لانا شاهدنا
السما على مقدارها كما هي فلا يكون الصوره الحاصله منها في العين اصغر منها بل مساويه لها لانا
انما ادركنا على ما هو عليه في نفس الامر فيتحقق بذلك مطابقه المقدار الاكبر للمقدار الاصغر وهو بين
الاستحاله وعليه يقاس حال ما يدرك بالحس المشترك والخيال واجاب عن ذلك بما هو المشهور في الكتب
وهو مبني على اوجه احدها ان الجسم قابل للتجزيه الى غير النهايه كما سبق تقريره في مسئله الجوهر
الفرد فكل جزء من الخيال الكبير فانه جزء من المحل الصغير فيساوي الخيال والمحل في قبول الانقسام الغير
المتناهي وثانيها ان الامتداد المنطبع عرض وقد سبق فيما مر انه ليس من شرط العرض ان يساويه من
المحل شي وثالثها ان الذي ينطبع في الجسم الذي هو الاله انما انطباعه في هيولى ذلك الجسم وقد عرفت
ان الهيولى ليس لها في حد ذاتها مقدار فنسبة المقادير كلها بالنسبه اليها على السويه ولهذا
جاز ان تخلع مقدارا وتلبس ما هو اكبر منه او اصغر من غير انضياف ماده اليها ولا انفصال ماده
عنها على ما هو مبين في مسئله التخلخل والتكاثف فليس مستنكرا والحاله هذه ان يكون هيولى
العين او الحس المشترك او الخيال قابله للمقدار الصغير الذي هو مختص بهذه الالات والمقدار
الكبير الذي هو لبعض مدركاتها كالسما والجبل ويتوجه على هذه الوجوه المذكوره في الجواب
عده اسوله والذي ذكره في هذا الكتاب هو سوال واحد وتقريره ان بعد تسليم هيولى هي
ابسط من الجسم قابله للمقادير المختلفه وان العرض لا يساويه من محله شي يجب ان يعلم ان بعد
انما يلزم منه جواز ان يحل في الهيولى الواحده مقداران كبير وصغير لكن على البدل اما في الحاله
الواحده فلا يجوز ان يكون للشي مقداران سوا اختلفا بالصغر والكبر او لم يختلفا وذلك بين بذاته
غير مفتقر الى بيان والذي ذكره في جوابه ان النفس علم جواز مقدارين للشي كل واحد منهما مستقل
في كونه مقدارا له اما اذا كان احد المقدارين انما هو صوره ومثال لمقدار جسم اخر وهو مقدار
المدرك الكبير في مسئلتنا وكان المقدار الاخر هو الذي لذلك وهو الصغير المختص بالاله المدركه
فما نحن فيه فانا لا نجد في عقولنا جزما بامتناعه ولا يلزم من علم سعه مقدار كبير علم سعه
مثال مقدار كبير فلا يلزم حكم الشي لمثاله واعتبر بعلم الاستغنا عن المحل لمثال المستغني عنه
ويؤكد هذا صور المرايا ومثل الخيال والمنام قوله وفيه بحث اخر يشير بذلك الى ما اورده على
هذا الجواب في كتبه مرسه وان لم يذكره في الملخصات وهو ان مقدار المدرك الكبير كالسما والجبل
الضخم اجزاوه في المدرك او الته بعضها مع بعض فالا لما ادركت تلك الاجزا مرتبه كما هي عليه في

بنفس الامر بل على جزم المدرك في جزمنا به الادراك مغاير وان استوى مقدار المدرك مع مقدار ما به الادراك فلا نساعد عليه وان زاد عليه بعد استوائه جميع اجزائه فله امتداد خارج عن ذلك الآخر كما هو ولا يكون في محل واما صور المرايا فليست بمنطبعة فيها وكذا المثل قوله والانطباع والمثل
سر لا نذكره الا في حكمة الاشراق اشار بهذا السر الى اثبات المثل المعلقة فانه ذكر في ذلك الكتاب ان العوالم اربعة انوار قاهرة يريد بها العقول وانوار مدبرة يريد بها النفوس وبرزخيات يريد
بها الاجسام واعراضها وصور معلقة وذكر ان من المثل المعلقة تحصل الجن والشياطين وان منها
ما يحصل جدا به وسطا لما للمرايا والتخيلات فانها قد تخلقها الانوار المدبرة الفلكية لتصير مظاهر لها في العوالم عند المصطفى وسمي هذا العالم بعالم الاشباح المجردة وذكر ايضا ان بها تحقق بعث الاجساد
ومواعيد النبوة وانه قد يحصل منها طبقات من الملائكة لا يحصى عددها وان جميع ما يرى في المنام
من الجبال والبحور والارضين والاصوات العظيمة والاشخاص كلها مثل قائمة وكذلك الروائح وغيرها
وحكي ان لاخوان التجريد فيها مقاما خاصا فيه يقدرون على ايجاد مثل قائمة على اي صورة وذلك هو ما سمي
مقام كن ومن راى ذلك المقام تيقن وجود عالم اخر غير البرازخ فيه المثل المعلقة والملائكة المدبرة محل
لها طلسمات ومثل قائمة بها ويظهر بها وبرهن بهذا المثل على وجود النفس وانها غير جسمانية
وذكر انها قد يكون مظهرها البرزخ وقد يكون مظهرها المثال المعلق وهي يدرك ذاتها في الحالين فليس شيء
احدهما فلهذا واشباله حمل اثبات المثل المعلقة من الاسرار ولا كلام في هذا المثل والاستدلال
عليها واحتجاجها طويل لا يليق بهذا الموضع ذكره وانما الغرض التنبيه على مقصوده ولا استيفاء
الكلام فيه فانه ليس من مباحث هذا الكتاب قوله وفيه يتبين الحق اي به يتبين ان الادراك البصري
الحال بطريق الانطباع المدرك على كمال امتداده في آلة او ليس كذلك والحق فيه انه لولا اثبات المثل
المعلقة للزم الانطباع لانا نتخيل امورا لا وجود لها في الاعيان ونميز بينها وبين ما عداها فلا بد لها من
مثال حاصل اذ العدم الصرف لا تمييز فيه وذلك المثال ان لم يكن في خارج الذهن فهو منطبع في الخيال
قطعا ويلزم من انطباعه فيه مطابقة المقدار الكبير للمقدار الصغير وذلك محال ومتى كان المثال حاصلا
في خارج الذهن لم يتوجه الى القول بالانطباع والزام مطابقة المقدار الاكبر للمقدار الاصغر
فعلى هذا لا حاجة في الادراك الى انطباع العظيم في الصغير لان المدرك اما ان يكون كليا او جزئيا فان
كان كليا فادراكه هو حصوله في ذات المدرك وان كان جزئيا فلا يخلو اما ان يكون ذات المدرك او غيره
فان كان ذاته فهو لعدم غيبته عن ذاته وان كان غيره فذلك الغير اما حاضر كما في مدركات الحواس الظاهرة
ويكفي فيه مجرد حضوره للمدرك او غير حاضر كما في مدركات الخيال والحس المشترك وذلك ما يحاذي النفس
للمثل المعلقة الغير المنطبعة كما في صور المرايا فان المقابلات شرط في وجود هذه الصور وما هذا

بصوره فيما بعد وليس شيء منه بمستلزم الانطباع الكبير في الصغير وبهذا يتبين ان اثبات المثل
المعلقة يدفع الاشكالات الموردة على الادراك من جهة الانطباع قوله وهذا التسجيل على الحواس
من ادراكها وبالة انما هي مخصصات والمدرك هو النفس اعلم ان صاحب المعتبر لما وجب عنده في الادراك
الانطباع وتبين له استحالة انطباع مقدار نصف كرة العالم او الجبل العظيم في جزء من الدماغ او العين
لا جرم ذهب الى ان المدرك لهذه المدركات وغيرها هو النفس بلا توسط هذه الآلات
بل تكون الآلات التي هي الحواس الظاهرة والباطنة لا متوسطات في الادراك بل في تخصيص الادراك
ببعض المدركات دون البعض والمدرك هو النفس من غير آلة وزعم ان المدركات تكون منطبعة في
ذات النفس فلا يلزم انطباع المقدار الكبير على المقدار الصغير قوله والحاجة الى التخصيص لئلا يحصل
فيها الغير المتناهي يريد ان الفائدة من تخصيص هذه الآلات ببعض المدركات لئلا يحصل في النفس
ما لا نهاية له من المدركات لان نسبة النفس الى كل ما من شانها ان يدركه واحد فلولا هذه الحواس
لكانت النفس اما ان يدرك غير متناه او لا يدرك شيئا اصلا ولو ادركت البعض دون البعض لكان
ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال وتخصيصها انما هو بطريق القرب والبعد والمقابلة واللا مقابلة
وغير ذلك من اختلاف النسب التي بين الاجسام بعضها مع بعض قوله وهذا عجيب فلو ان لها
استعداد الغير المتناهي والمدد انما هو على الغيب تضمن تحصيل لها فكيف يمنعها تقوى ولو امتنع
فلا حاجة الى مانع اعلم ان المقصود من هذا الكلام ابطال ما ذهب اليه صاحب المعتبر من المقالة
الحكمية عنه وذلك لان النفس لا تخلو اما ان يكون لها استعداد ان يدرك بها ما لا نهاية له من المدركات
او ليس لها هذا الاستعداد وعلى التقديرين لا يصح ما ذهب اليه اما الاول فلانها كانت مستعدة
لذلك لما امتنعت عن بالقوى البدنية او المبدأ يعطي كل شيء ما هو مستعد له من الكمال كما استشهد
به من الآية وبعد ذلك بانه في علم ما بعد الطبيعة وهو اقناعي واما الثاني فلان على هذا التقدير
لا حاجة الى ان يكون ممنوعة من جهة الحواس والقوى البدنية عن التحصيل من ادراك الزمان بعد حصول
حصول المتقدر فيما لا مقدار له اصلا وهو النفس ولم ينكر ذلك كما انكر حصول المقدار الكبير فيما هو
صغير واعلم ان الحس كالبصر يجرد الصورة عن المادة ولكن يحتاج الى علائقه وحضوره
يبطل الكامل حتى اذا انقطعت بطلت الصورة والخيال يجردها عن العلائق وادركها مع غيبوبة الحامل
ولكن لا يقدر على التجريد من الوضع والكم والكيف والعقل يجرد حتى اخذ صورة انسانية عن هذه اللواحق
العوارض الغريبة غير منطبق الا الحقيقة التي طابقت عمرا وخالدا فعلم بالمحسوس على الجملة معقولا
ولو كان في الوجود ما لم يلزم ذاته غير ذاته فهو معقول بنفسه لا بالتجرد ان المدرك على قسمين
اما ان يحصل في الاعيان امور عرضية عن ماهيته او لا يحصل في الاعيان ذلك فالمدرك الذي من قبيل

النمط الاول لتجريد صورته عن مادته اصناف مختلفة ومراتب متفاوتة فالحس ياخذ الصورة عن
المادة مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة اذا زالت تلك النسبة بطل
ذلك الاخذ ولا يمكنه استثبات تلك الصورة مع غيبوبة المادة فلا ينزعها منها ولكن ينزعها
غير محكم كما يبصر الانسان مع لونه ووضعه ومقداره وهي عوارض غريبة لحقيقته لو لم يكن [لها] مع هذا
لكان هو انسانا فانه ليس انسانا بها ولو كان الانسان على هذا الحد من الكم والكيف والوضع
لكان كل انسان كذلك وكذا لو كان على حد اخر منها واما الخيال فانه يبرّئ الصورة عن
المادة تبرئة اشد فانه وان جردها عن المادة الخاصة كالحس لا انه اذا غابت تلك المادة
وبطلت لا يبطل الاثر المدرك ببطلانها ولا يجردها عن اللواحق الغريبة لان الصور في
الخيال هي على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وتكيف ما ووضع ما واما الوهم فانه
يتعدى قليلا هذه المرتبة في التجريد لانه يدرك المعاني التي هي في ذواتها ليست بمادية وان
عرض لها ان يكون مادية كالخير والشر والموافق والمخالف لان اللون والشكل وما اشبههما
لا يكون الا لمادة جسمانية بخلاف ما يمكن ادراكه عن عارض لجسم كهذه الاشياء فهذا
النزع ادق واشد استقصاء من النزعين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن اللواحق
ولا ياخذها الا جزئية وبحسب مادة مادة بحيث لو تقدم علم صورة الذئب بالحس لم يتصور
لم يتصور ادراك عداوته للشاة وهذه المرتبة من التجريد لم يذكرها في الكتاب لان الوهم لا
يتناول ادراك الصور الشخصية دفعة لها ولانه يتقدم في المباحث هذا الكتاب
بكتاب الاشارات للرئيس ابي علي سينا وهو غير مذكور في ذلك الكتاب ولانا اذا قسمنا
الادراك الى الكلي وهو العقلي والى الجزئي الذي يلزم اما ان يتوقف على وجود المدرك في
الخارج وهو الحسي او غير متوقف على وجوده فيه اندرج الخيالي والوهمي تحت هذا الاخير
فكانت الاقسام ثلثة لا اكثر من ذلك واما العقل فانه ينزع الصورة عن المادة وعن كل
اللواحق الغريبة فيدرك الانسان كله وحقيقته بحيث لا يمتزج به شيء غريب ولو لم يدركه
كذلك لما امكننا ان نحكم عليه بان المقدار واللون والوضع مثلا غريب في حقه فهو ياخذ الماهية
من الاشخاص المحسوسة ويجرد منها كل ما ليس منها فيثبتها على تجردها حتى يصير مطابقة
للمختلفات من اشخاصها كالانسان بالنسبة الى عمرو وخالد وزيد ان العقل عمل بالمحسوس
الذي هو الشخص كزيد عملا جعله به معقولا بعد ان كان محسوسا وذلك العمل هو حذف الامور
الغريبة عن ماهيته فهذه مراتب التجريد في المدرك المصحوب في الاعيان بلواحق غريبة عن الماهية
واما المدرك الذي لا يكون في الاعيان مصحوبا بذلك فهو الذي لم يلزم ذاته غير ذاته اي لم يلازمها

في الوجود العيني امر مغاير لها وهذا الاحتياج صورته الى عمل عامل في التجريد مثل هذا الشيء معقول
بذاته وذلك ظاهر واعلم ان المادة بعلها النفس لا يتجرد عن مادة اخرى وكل نوع متلون للجسم
داخلا في حقيقته فانه لا يعقل الا بالمادة فافهم ذلك برهان على النفس وهو انك ادركت
المعاني الكلية كالجوهرية والانسانية وكانت المحمولات وما كانت مطلقة واذ ليس لها
مقدار ووضع ولا الحال في منقدر فيلزمها مقدار بالضرورة ووضع وكل جسم مقدار وذو وضع وعرضه به
لذا لانقسامه بانقسامه والذي فيه هذه منك غير جرم ولا جرماني فسبحانه النفس ان ثبت
البرهان المذكور انما هو على اثبات النفس الانسانية لا على اثبات النفس مطلقا والمراد
بذلك اثباتها على الوجه المذكور في التعريف الذي يعم النفس الانساني والفلكي بل اثبات شيء مدبر لبدن
الانسان كيف كان فان ذلك غير مفتقر الى هذا البرهان وليس هو المقصود في هذا الموضع بل
المقصود اثبات انه جوهر ليس بجسم ولا حال في الجسم وقوله واذ ليس لها مقدار ووضع ولا الحال
في مقدار فيلزمها مقدار بالضرورة ووضع فاعلم ان لزوم ذلك لها لا لذاتها بل لمحلها كالسواد
الحال في الجسم فانه يلزمه المقدار لا لانه سواد اذ ليس له في حد ذاته مقدار ولا وضع بل له ذلك
بسبب محله الذي هو جسم ويدل على انقسام الحال بانقسام المحل لانه لو لم ينقسم بانقسامه لكانت
الاجزاء المفروضة في المحل اما ان يوجد فيها شيء من الحال او لا يوجد فان لم يوجد كانت جميع اجزاء
المحل خالية عن الحال وعن شيء منه فلا يكون الحال حالا هذا خلف وان وجد فيها شيء منه فاما ان يوجد في
كل واحد منها او في بعضها اما بتمامه او ببعضه فالاقسام اربعة الاول وهو ان يوجد بتمامه في كل
اجزاء المحل يقتضي ان يكون الحال الواحد في الحالة الواحدة في اكثر من محل واحد وذلك ظاهر البطلان
والثاني وهو ان يكون بتمامه في بعضها فذلك البعض هو المحل بالحقيقة وما عداه فلا مدخل له في
المحلية من حيث هي محلية والذي له مدخل ان لم ينقسم لم يكن ذلك الحال حالا في المنقسم وهو خلاف
المفروض وان انقسم عاد الكلام اليه بعينه فيلزم التسلسل والثالث والرابع وهو ان يوجد
بعض اجزاء الحال في كل واحد من اجزاء المحل او في بعضها يلزم منه انقسام الحال بانقسام المحل
وهو المطلوب قوله فالذي تعقله منك غير جرم ولا جرماني فسبحانه النفس ان ثبت ان المدرك
للمعاني الكلية لا شك ان هذه المعاني حاصلة فيه لما تحققه فيما مضى وحيث كانت حاصلة فيه وجب
ان لا يكون هو جرمانيا ولا جرما اما انه ليس بجرم فلما عرفت في مسئلة الجوهر الفرد انه قابل للانقسام
الى غير النهاية فلا يحل فيه المعاني الغير المنقسمة واما انه ليس بجرماني فلان الجرماني ما يكون حالا
في الجرم والحال يجب انقسامه بانقسام محله فلا يصح محليته لهذه المعاني الغير القابلة للانقسام
لعدم تعددها فالمدرك لهذه المعاني الكلية متعين ان يكون جوهرا ليس عن المادة ولا فيها من شانه

حتى ان الجزئية للمحمول صح حملها على انها وكلها شيء فكان [illegible] معرا او صح ما حمله المحلات م

وقوله وعرضه به لها الانقسام بانقسامه يريد انه كان كل جسم يحمل عليه انه مقدار وذو وضع لان العرض الحال في الجسم لا ان محل التعدد والوضع على ذلك العرض انما هو بواسطة حمل على الجسم الذي هو محله كما عرفت في المواد وذلك لان العرض ينقسم بانقسام موضوعه الذي هو الجسم م م

ان يحرك الجسم ويدرك الاشيا ونحن لا نعني بالنفس سوى هذا فان سميت ان تسميه بغير النفس فلك
ذلك مع ان المقصود يكون حاصلا لا محاله ويكون المناقشه في الالفاظ لا غير واعلم ان هذا البرهان
يشير الى نفيه وذلك ان الجوهريه قد اخذت في تعريف النفس كما سبق ولم يدل البرهان المذكور على جوهريتها
لمدرك المعاني الكليه فمن الجواز ان يكون عرضا حالا في مجرد غير منقسم اذ ليس في البرهان ما يمنع ذلك
فلم يصح كونه نفسا بمعنى ذلك التعريف فلابد اذن من بيان جوهريته التي اعترف في ابتدائنا المدرك
للمعاني الكليه وهو الذي يشار اليه بانا نحن بما انا فعلت كذا انا ادركت كذا ليكون ذلك البيان متمما
للبرهان المذكور في اثبات النفس الانسانيه بمعنى ما عرفت به ولكن بتقريره هكذا لو كان هذا
الشي عرضا لكان موضوعه اما جسم او غير جسم فان كان جسما فقد مضى بطلانه وليس كلامنا الان
فيه وان كان غير جسم فان كان ذلك الموضوع متصرفا في الابدان يلزم مع كونه جوهرا او ينتهي الى الجوهر
فهو المراد بالنفس وان كان ذلك متصرف ليس له بدن فلا يعرض فيه حصل المطلوب ايضا لان الشي
الذي يكون يعني على هذا المدرك … هو لذلك الموضوع لا هذا العرض فان الاعراض الذي يعرض للنفوس
يوجب صدور افعال عنها بحسبها كالاراده والقدره وغيرهما لا استعمالها نفوسا بل المسمى
بذلك هو موضوع تلك الاعراض التي انما يصدر عنها تلك الافعال لاجلها في ذلك الموضوع فاذا
كان ذلك الموضوع جوهرا كانت النفس جوهرا لا محاله ولعل صاحب الكتاب انما اهمل ذلك لعلمه
انه لا يخفى على من يقف على احكام الجواهر والاعراض وما ذكر في المرصاد الذي في اخر الاولى اذا كان
من ارباب البصاير الثاقبه   طريق اخر هذه الصورة المجردة تجردها اما لحقيقتها وكان الاشخاص
كذا وليس او باعتبار ما اخذته وليس هو باعتبار ما اخذ فانه هو مجرد عن الجهات والمقدار
ولسوار العقل لجرد الصوره عن الماده عند ادراكه لها عرايا منها خلاف الحس والخيال فتجردها
فيه اما ان يكون لذاتها وحقيقتها من غير سبب من خارج او ليس فان كان الاول وجب ان يكون مجرده
ان الشي بذاته لا يزول عنه وكانت الصوره المشخصه كصوره الانسانيه الموجوده في زيد مثلا مجرده عن
الماده وكذا الموجوده في كل شخص شخص غيره وهو ظاهر البطلان وهذا هو معنى قوله هذه
الصوره المجرده تجردها اما لحقيقتها وكان الاشخاص كذا وليس وان كان الثاني فهذه الذات المعقوله
اما ان يجرد عن المقدار والوضع في الوجود الخارجي او في الوجود للمتصور في الجوهر العاقل ومحال ان
يكون كذلك في الوجود الخارجي واليه اشار بقوله او باعتبار ما اخذ منه وليس فيه انه انما يقارن الوضع
والاين عند وجوده في العقل وذلك هو المراد بقوله وهو باعتبار ما اخذ فيه واذا كان محل هذا الشي
المجرد عن المقدار والوضع وما يجري مجراهما مما يقتضي التجزي والانقسام وصحة الاشارة الحسية فهو النفس
التي يسمى عقلا نظريا باعتبار وعقلا عمليا باعتبار اخر كما عرفت فيجب ان يكون هذه النفس التي هي محل

هذه المعقولات المجرده مجرده ايضا عن هذه الاشيا المذكورة وهو المعنى بقوله فهو مجرد عن الجهات
والمقدار فالضمير يعود الى ما حل فيه لا محاله وبالجمله فالمعقول هو المجرد عما سواه فيجب ان يكون
هذا الموجود اما في الاعيان او في النفس واذ لا يمكن وجوده في الاعيان عند ادراكه فيتعين ان يكون وجوده
المجرد انما هو في النفس فيعمو تجردها عما ذكر في البرهان السابق وهو المطلوب   لو كان محل
المعقولات منقسما كالجسم وما فيه المنقسم به اذا عقلنا مفهوم الشيئيه المطلقه دون مقدار او الوحده
كذلك حلت في المنقسم فانقسم في الكم وانقسمت فكل جزء من الشيئيه او الوحده شيئيه ووحده او مع
زايد وليس بشيئيه ووحده والاول زايد فاذا لم يكن جزء الشيئيه شيئيه ولا مع زايد لم يكن شيئا مع خصوص
وليعا جزء الشي وهو محال وان كانت مع زايد فمقدار الجزء على الكل وايضا ما كان الكل وحده مجردا عن
مع زايد ومقدار وقد فرض مجردا هذا محال وان كان شيئيه بحسب ما يساوي الجزء الكل وهو محال ايضا
وكذا الوحده اما ان يكون جزؤها هي او زاد عليها او ليس بواحد ولا كثير فليس شي هذا محال
قد عرفت ان مدرك المعقولات الكليه منا لا بد ان يكون محلا لتلك المعقولات فلو كان المدرك الذي
هو محل المعقولات منقسما لكانت الشيئيه المطلقه والوحده المطلقه عند ادراكنا لهما منقسمين
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطيه فلان الحال يجب انقسامه بانقسام المحل كما سبق واما بطلان
التالي فلانه في الشيئيه وفيما في الوحده اما بيانه في الشيئيه فلان حالها في الانقسام لا يخلو من ثلثة
اقسام كل واحد منها باطل اما الاقسام فلان جزءها اما ان يكون شيئا او لا يكون فان كان فاما مع زايد او
لا مع زايد واما ما استحالها فلان الاول يلزم منه ان يكون الشيئيه جزؤ هو لا شي وهذا ما دخ
والثاني يلزم منه زياده الجزء على الكل ويكون الشيئيه التي فرض تجردها عن الزوايد مقارنه للزوايد لوجوب
ان يكون ما اضيف الى جزء الشيئيه مضافا الى كله ايضا والثالث يلزم منه مساواه جزء الشيئيه لكله واما
بيانه في الوحده فلانها ايضا ينقسم الى الاقسام الثلثه التي يستحيل جميعها احدها ان يكون جزؤها هو
هي فيساوي الجزء الكل وثانيها ان يكون جزؤها وحده مع زايد فيلزم زياده الجزء على الكل وعدم تجرد ما فرض
تجرده وثالثها ان يكون جزؤها ليس وحده فقط ولا وحده مع زايد فيجب على هذا ان لا يكون ذلك الجزء لا واحدا
ولا كثيرا وكل شي فاما واحدا او كثير وعكس نقيضه كلما ليس بواحد ولا كثير فليس بشي فجزء الوحده ليس
بشي وهو محال اذ ليس شي ما يصدق عليه انه جزء فيكون كونه جزءا وكونه لا شي متناقضه ظاهره واذا عرفت
هذا فقوله لو كان محل المعقولات منقسما كالجسم وما فيه اشير به الى الشيئيه في لفظه كالجسم
فان البرهان عام في ابطال كون محل المعقولات منقسما كيف كان سوا كان جسما او جسمانيا او لا
جسما ولا جسمانيا … المخصص بالجسم لونه وما فيه لما كان في بيانه كاف … وقوله المنقسم
به معناه ان الحال في الجسم القائم به انما يكون انقسامه بالعرض لا بالذات لان انقسامه انما هو

بانقسام الجسم الذي هو محله ونبه بذلك على ان انقسامه وان كان بالعرض فهو مما يدل على البرهان
المذكور على امتناعه اي هو دال على امتناع القسمة في مدرك المعقولات سواء كانت بالكمية
المقدارية او لا بالكمية المقدارية وسواء كانت بالذات او بالعرض قوله اذا عقلنا مفهوم
النسبة المطلقة دون مقدار اراد بالمطلقة الكلية وفائدة ذلك انها لو كانت جزئية لجاز ان
يكون ادراكها حضوريا كما سنعرف فلا يكون حاصلة في ذات المدرك فلا يتم البرهان ولم يكن
به حاجة بعد ما ذكرنا انها مطلقة الى نفي المقدار عنها لانها لو كانت متقدرة لما كانت مطلقة
لان ما لا مقدار له لم يكن مطلقة وقد فرضت كذلك وكانه ذكره للايضاح وتنبيها لا للاشتراط تخصيصا
وقوله او الوحدة كذلك معناه او عقلنا الوحدة المطلقة دون مقدار كما ذكر في النسبة وقوله
حلت في المنقسم اراد بالمنقسم ما يعرض فيه شيء غير شيء ليعم الجسم المنقسم بالقوة وكذا ما حل فيه و
غيرهما وقوله فانقسم في الكم يشير بذلك الى مفهوم النسبة والكم اعم من المتصل والمنفصل فلا
ينافي دخول ما ليس بجسم ولا جسماني في محله اذا كان ذلك المحل منقسما وقوله فانقسمت يشير
بذلك الى الوحدة وبعبارة فانقسمت في الكم ايضا وقوله وكل جزء من النسبة او الوحدة نسبة
ووحدة او مع زائد او ليس نسبة ولا وحدة ولا مع زائد يريد انه لو انقسم مفهوم النسبة
او الوحدة لكان لا يخلو حال كل واحد منهما من الاقسام الثلثة التي سبق ذكرها فيكون الاقسام
ستة ثلثة للنسبة وثلثة للوحدة وقوله فان لم يكن جزء النسبة نسبة ولا مع زائد ليكون نسبة
مع خصوصية فلها جزء اسمي وهو محال فالمراد بها ابطال القسم الاول من الستة وقوله و
ان كانت مع زائد فقد زاد الجزء على الكل وايضا ما كان الكل وحده مجردا بل مع زائد وقد ازداد وقد
فرض مجردا هذا محال فالمراد به ابطال القسم الثاني منها وانما لم يكن الكل وحده مجردا على تقدير ان
يكون جزء او نسبة المطلقة نسبة وزايدا لان من كان الزايد على الجزء فهو زايد على الكل لا محالة فلا
يكون الكل مجردا وقد فرض مجردا هذا خلف وعطف المقدار على الزايد لا حاجة اليه وهو مع ذلك
يوهم تخصيص البرهان بان محل المعقولات ليس بجسم ولا حال فيه اذ المنقسم الذي لا يكون كذلك
بمقدار ولا بمقدار ما حل فيه به وكانه قصد بل مع زائد ان كان المحل منقسما كيف كان ومع كون الزائد
مقدارا على الخصوص ان كان المحل جسما او جسمانيا قوله وان كان نسبة فحسب فساو الجزء الكل
وهو محال ايضا هذا هو ابطال القسم الثالث قوله وكذا الوحدة اما ان يكون جزؤها هي او زائد عليها
او ليس بواحد ولا كثير فليس هي هذا محال يشير بذلك الى ابطال القسم الرابع والخامس والسادس
وهي الاقسام الثلثة المختصة بالوحدة وقد مر ما نستغني به على معاني هذه الالفاظ وفوائدها
فلا نعيده **برهان** آخر لو كانت المعقولات تنقسم في الكم فاذا انقسم فينقسم الصورة

الطلق المجرد عن المقدار

الحالة لان العرض المقدار ينقسم بانقسام محله وكل جزء من المعقول المجرد عن المقدار ان كان مساويا للاخر
فيشارك الجزء في الحقيقة ولا الكل لانه الا بالمقدار لما علمت ولا مقدار فيلزم ان يكون الجزء الكل الكل
نفسه هذا محال ويكون الشيء معقولا مرارا غير متناهية على حسب امكان القسمة وظاهر بطلانه و
ان انقسم الى جزئين مختلفين فمومات الكل ضرورة فهما ذاتيا الماهية والجسم لا يتناهى القسمة فيه فالمعقول
ان ذهب في الانقسام الى غير النهاية فثم مقومات غير متناهية للماهية حاصلة قبل القسمة الكمية
للمحل اذ لا تحصل الحقيقة واحدة دفعة بعد ان لم يكن كل مقوم مقوم الى ان لا يتناهى وقد عرف بطلانه
ونبين ان الصفات الحاصلة المترتبة بالضرورة متناهية من طريق اخر فهذا محال وان لم يذهب
القسمة الى المتناهيات يلزم ذلك المحال فاذا لست في منقسم سوال محل في نقطة جواب هي
عدمية ولا يستقر فيها صورة ان الجوهر الذي يدرك المعقولات المجردة اما ان يكون منقسما
او لا يكون فالاول باطل تعين الثاني وهو المطلوب وانما قلنا ان الاول باطل لانه لو انقسم في الكم لكان
ما حل فيه من معقولاته المجردة عن المقدار منقسما في الكم ايضا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الشرطية
فتبين بما سبق من ان العرض المقرر ينقسم بانقسام محله واحترز بالمقرر عن المعدومات التي لا
وجود لها الا في الاذهان كالوحدة والنقطة والاضافة والوجود وما يجري مجرى هذه وستحقق
الكلام فيها في ضابط القسطاس المذكور في علم ما بعد الطبيعة واما التالي فبيان بطلانه ان المعنى
المعقول العري عن المقدار اذا انقسم بمعنى ان يعرض فيه شيء غير شيء سواء كان ذلك لذاته او بسبب حامله
فاما ان يكون انقسامه بهذا المعنى الى جزئين متشابهين او لا الى جزئين متشابهين والقسمان باطلان فانقسام
المعقول المجرد عن المقدار باطل اما بطلان انقسامه الى جزئين متشابهين فلانه يلزم من ذلك احد امرين
اما ان لا يكون بين الجزء والكل فرق او يكون مباينة احدهما للاخر بالمقدار اذ لا امتياز ولا جزء مفروض
وهو خلاف المقدر وعلى تقدير تسليم مباينة الجزء للكل من جميع الوجوه مع ان محله قابل للقسمة الوهمية
الغير المتناهية لكان الشيء المجرد معقولا مرارا لا نهاية لها بحسب امكان قسمته بانقسام الجسم
الذي هو محله وظاهر بطلانه واما بطلان انقسامه الى جزئين مختلفين فلانه اما ان لا يرجع
اخر الامر الى المتشابهات او يرجع فان لم يرجع كل واحد من الجزئين المختلفين مقوم للكل بالضرورة فيكون
ذاتيان لتلك الماهية ويعود الكلام في كل واحد من الجزئين فيلزم انقسامه الى متشابهين ويعود
المحال المذكور او المختلفين ويرجع الكلام فيهما لكون الجسم الذي هو محلهما لا يتناهى القسمة الوهمية
فيه فيذهب انقسام المعقول المجرد عن المقدار الى محللات غير متناهية ثم مقومات غير متناهية
للماهية المعقولة المجردة ولا بد وان يكون تلك المقومات حاصلة لتلك الماهية قبل القسمة الكمية
لمحلها اذ لا تحصل الحقيقة واحدة دفعة بعد ان لم يكن لان الماهية لا تنحصر بالفعل الا وان يكون اجزاؤها

حاصلة بالفعل فلو تجردت الزيادات او نقصناها عن الماهية لكانت الماهية الحاصلة بعد تجردها
ليست حاصلة وهذا محال ولا يمكن حصول تلك الزيادات بالقوة والا لكان حصول الماهية بالقوة
ايضا ولان القسمة الوهمية والتي بالقوة لا تجعل الاجزاء مختلفة والمختلف الاول هو صيارة بالفعل
ويلزم من هذا ان يكون لكل مقسوم بعرض مقسومات الى ما لا نهاية وقد عرفت في اوايل المنطق
بطلانه من طريق استحالة انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ومن طريق تعقل الشي الواحد على تعقل ما لا
نهاية له من المعقولات على ما سبق من التقرير هناك وسياتي في علم ما بعد الطبيعة ان الصفات
الوجودية متى كانت حاصلة معا وكانت مع ذلك لها ترتيب اما عقلي او وضعي فهي بالضرورة متناهية
ونحو من نظر يتاخر عما ذكر في علم المنطق بهذا الانقسام الى المختلفات على هذا الوجه محال
واما ان رجعت القسمة الى المتشابهات يلزم ذلك المحال المذكور فيها واذا لزم من كون محل الصورة
المعقولة المجردة منقسما كون تلك الصورة منقسمة ايضا فبطل انقسام تلك الصورة بالضرورة
يلزم انها ليست هي منقسمة وادامت ان محلها غير منقسم فلا يخلو اما ان يكون ذا وضع او غير ذي
وضع وذو الوضع اما جوهر او عرض فالجوهر الذي له وضع وهو غير منقسم هو الجوهر الفرد وقد
عرفت بطلانه مما مر ولهذا لم يتعرض في الكتاب لهذا القسم ومن اعظم فوايد تلك المسئلة اثبات تجرد
النفس واما العرض الذي هو كذلك فهو النقطة وقد ابطل ان يكون محلا للمعقولات المجردة من وجهين
احدهما الوجه الذي اختاره صاحب الكتاب وهو انها عرضية فلا ذات مستقرة لها تستقر في تلك
الذات صورة المعقول المجرد او غيره وثانيهما انها نهاية ما لا تتميز لها في الوضع عن الخط والمقدار
الذي يتصل به وكما انها ليس لها وجود منفرد عن الاجسام فكذلك لا يصح ان يوجد لها صفة ليست
للجسم اذ ليس لها طرفان ليحل المعقول في طرف ويلي الطرف الاخر جانب الخط وانما عدل صاحب الكتاب
عن هذا لانه ليس بيقيني لان المستدل انه جوز ان يعرض عرض اخر مع ان الحامل منهما ليس له طرفان
ليماس عرضا بطرف ويلاقي المحل بطرف اخر وقبول الاعراض لا تعلق له بالاطراف وقد استدل بعضهم
على امتناع حلول المعقولات المجردة في نقطة وبالجملة في كل غير منقسم من الجسم كان نقطة او خطا او
سطحا على تقدير ان يكون هذه وجودية بان كل هذه ذوات وضع والمعقول المجرد لا يكون له وضع فلو
حل في احد هذه لحصل له وضع وكان المجرد عن الوضع غير مجرد عنه في حال تجرده وهو خلف محال
وقد كان يمكن ان يستدل بذلك استدلالا من غير ضرورة الى ادخال القسمة في البين وقد يمنع ان محل المعقولات
ليس بذي وضع سواء كان منقسما او غير منقسم وسواء كان جوهرا او عرضا فمن انه ليس بذي وضع وانه
جوهر مستقل بقوامه لما مرت الاشارة اليه وبه يتبين اثبات النفس على المفهوم المعروف واما هذا
البرهان المذكور في الكتاب فلا يثبت به الا انها ليست منقسمة ولا ذات وضع
طريق

اخر غير شي لو كانت النفس جرمية لكان لا يعقل العدد والمقدار الغير المتناهي من حيث مفهوم الغير
المتناهي سوال هو عدمي جواب النهاية عدمي وسلب العدمي في كل المواضع ليس بعدمي محض بل
المحل الذي من شانه ان يكون له وجودي وان لم يحصل هذا المفهوم فيما يتناهى فيما كان كالعدد المتناهي
وكل جسم وعرض متناهي في مجرد وقد ثبت ان كل جسم موجود فهو متناهي المقدار وان مجموع
اجسام العالم متناهية المقدار ايضا ولا اشكال انا نتصور مفهوم الغير المتناهي من حيث هو غير متناه
وهذا المفهوم الذي نتصوره كذلك انما نتصوره على وجه نعم ما علم نهايته من جهة العدد وما علم
نهايته من جهة المقدار وقد عرفت ان الصورة الذهنية يجب ان يكون مطابقة للامر المدرك من خارج
الذهن واللانهاية لا تحصل في الخارج الا مقارنة اما للمقدار او للعدد فلابد وان يكون ذلك العدد
مقارنا لماهيات اخرى فلو كان هذا المفهوم عند تعقله حاصلا في جسم او فيما يحل في جسم لوجب ان
يكون ذلك الجسم غير متناه اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي يقترن به مفهوم اللانهاية
لكن يمتنع ان يكون ذلك الجسم غير متناه فيمتنع ان يقارنه مفهوم عدم التناهي وكذلك الحال فيما يحل في ذلك
الجسم فاذا كان هذا المفهوم عند تعقله لابد وان يكون حاصلا في شي وامتنع ان يكون ذلك الشي جسما او
حالا فيه وجب لا محالة ان يكون عند تعقلنا له حاصلا في جوهر مجرد عن المادة الجسمية وذلك هو
المطلوب فان قيل لا نسلم ان الجسم اذا قارنه مفهوم اللانهاية وجب ان يكون غير متناه وذلك لان المفهوم
من اللانهاية هو مفهوم سلبي اي عدمي والعدمي لا يستدعي محلا موجودا فضلا عن انها تستدعي ان
يكون ذلك المحل متناهيا او غير متناه وقد اجاب في الكتاب عن هذا بان مفهوم اللانهاية وجودي
لان النهاية عدمية اذ هي عبارة عن انقطاع الشي وفنائه وانه لم يبق منه شي واذا كانت النهاية
عدمية فيجب ان يكون سلبها وجوديا اللهم الا ان يكون سلبا مطلقا لا سلبا عن الشي الذي من شانه
ان يكون ذلك المسلوب حاصلا له كما في مسئلتنا هذه فانا اذا قلنا انه غير متناه فانما نريد بذلك ان
المحل الذي من شانه ان يكون متناهيا فان النهاية مسلوبة عنه وهذا يقتضي ان يكون مفهوم اللانهاية
في هذا المحل مفهوما وجوديا فليس سلب العدمي في كل المواضع شيئا عدميا محضا بل هو في بعضها عدمي كما
اذا كان سلبا عن المحل الذي من شانه ذلك العدمي ان يكون له مثل ما في هذه المسئلة ولو كان هذا المفهوم
اعني مفهوم اللانهاية حاصلا في جسم لكان ذلك الجسم اما متناهيا او غير متناه فان كان متناهيا فالمفهوم
الحاصل فيه لا يكون مطابقا لغير المتناهي ولا مطابق للصورة الذهنية ما هو معقول في نفس الامر وقد
عرفت ان ذلك محال وان كان ذلك الجسم الذي حصل فيه مفهوم اللانهاية فيه غير متناه فقد حصل
في الوجود جسم غير متناه وقد برهن بطلانه وكذا الكلام في كل صورة وعرض حصلا في جسم فانهما اعني
الصورة والعرض يجب تناهيهما لتناهي محلهما ويجب نهاية ذلك المقدار الحاصل لهما بالعرض كما

اي اذا كان سلبا مطلقا
وفي بعضها وجودي كما

وجب ما هو المقدار الذي هو محلها بالذات واذا ثبت هذا فلا بد وان يكون الصورة التي في الذهن
مطابقة للاشياء موجودة في شيء مجرد عن المادة الجسمية وذلك هو النفس التي قصدوا اثبات
وجودها   وههنا استبصارات لو كانت النفس آلية كائنة في عضو لكان يعرض لها كلال
الآلة كلالها وقد كلت الآلة بعد الاربعين وهي في الزيادة فالمقدم باطل سؤال الهرم كلال آلة
فكلت بنفسه جواب لو كان على ما يجب لاستمر وحيث لم يستمر فلامر آخر وقد يعتري الشيء من غيره
ما يشغله عن امر نفسه دون كلال وسوف   انما سماها استبصارات لكونها اقناعيات
غير موجبة لليقين خلاف البرهانيات فان الملازمة المتصلة القائلة لو كانت النفس حاصلة
في عضو يوجب عند كلال ذلك العضو كلالها فهي ظنية غير يقينية ويريد بالآلية ما هي منطبعة
في آلة جرمية كما صرح به فيما بعد وقد يعني بالآلية ما كان ادراكها او فعلها بتوسط آلة بدنية
وان لم تكن منطبعة فيها والفرق بين الآلية بهذا المعنى وبين الكائنة في عضو انما هو بالعموم و
الخصوص فان كل كائن في عضو فانه يعقله بتوسط ذلك العضو فان كل ما حل فيما حل في الشيء
فهو حال في ذلك الشيء ولا شك ان ادراك المعقولات المجردة انما هو حصول صورها في الامر العاقل
لها فهي كانت حالة في عضو كان ما يعقله ذلك الحال حالا في العضو فكان مدركا بتوسط ذلك العضو
وليس كل ما ادرك بتوسط عضو وجب حلوله في العضو الذي هو آلة في تعقله فالآلية بهذا المعنى
اعم من الكائنة في عضو فلما ذكر ما يدل على الاعم اردفه بذكر الاخص مفسرا له به ونبه بالآلية
على ان يستعمل في عدم البسيط بالمعنيين وقوله وقد كلت الآلة بعد الاربعين فاعلم ان الاطباء يذكرون
ان الانسان اذا بلغ الى سنة الاربعين من العمر فقد وصل الى سن الوقوف ومن بعده يأخذ في الانحطاط
فتضعف الآلة وقواها الا ان ذلك ربما لا يظهر الى ان يبلغ الستين او يتجاوزها ومن الاطباء من ذكر
ان سن الوقوف عنده الانتهاء الى خمس وثلثين سنة وصاحب الكتاب ذكر الاربعين لانه هو المشهور
ولانه هو الاحوط اذ على التقديرين يكون الضعف حاصلا بعد الاربعين وهذا انما هو بحسب الاغلب
والاكثر وبالقياس الى الامزجة التي تقارب الاعتدال التي تجري احوالها في حفظ الصحة على القانون
• الصواب او على ما يقاربه فقد ذكروا ان في بعض البلاد يهرم الانسان في سن الثلثين او ما يجاوزه
قليلا وفي بعضها تكون القوى بعد الاربعين آخذة في الزيادة الى الانحطاط وربما كان للمشتغلين بالفكر
في هذا مدخل فيصير اختلاف ذلك بحسب الازمنة كما هو مختلف بحسب الامكنة وقوله وهي في الزيادة
يشير بذلك الى القوة العقلية فانها بعد الاربعين وهو سن الكهولة تكون اقوى واشد على ما شهدت
التجربة به في الاكثر واما السؤال الذي ذكره فحاصله انكم لم لا يجوز ان تكون النفس آلية لضعف بعد الاربعين
واستثنيتم نقيض التالي لنقض المقدم وهذا الاستثناء ليس بصحيح لان الهرم قد لا يشبه

كلال الآلة البدنية ولو لم يكن كذلك الآلات متوسطا في التعقلات النفسانية لما كان الامر كذلك
وحاصله ما ذكره في جواب ذلك ان المأخوذ في تالي الملازمة المتصلة هو وجوب الكلال والوجوب
يقتضي الاطراد والاستمرار فكل واجب مستمر ويلزمه ان ما ليس بمستمر فليس بواجب فلم في بطلان
التالي عدم استمرار الكلال فلا يصح في بطلانه حصول الكلال دائما او لبعض الاشخاص فلا لو
سلم ان الهرم كلت بنفسه فانه كلما حصل الكلال في المدرك او ما به الادراك حصل التقصير في
الادراك وليس كلما حصل التقصير في الادراك حصل كلال في المدرك او ما به الادراك اذ التقصير
في الادراك له سببان احدهما ضعف الموضوع بحسب الشيخوخة الحل الانفعال بسبب تغير المزاج
والاشتغال اذا قوي انفس جوهر المنفعل وثانيهما ان بعض القوى يشغل النفس عن فعل خاص
الضعف وكلال عرض لها فدعوى الكلال للنفس ممنوع وسوف فيما يأتي حال النفس عن فعل بفعل
ولو كانت آلية ما عقلت لانتها اذ لا آلة الى ذاتها والى الآلة والتالي باطل فكذا المقدم وايضا
لو كانت آلية لكان يكلها تكرر الافاعيل كالحواس ولا يشعر بالضعيف بعد القوي كالرائحة
موضع [illegible] الضوء الى قليل الضوء والروائح الضعيفة بعد القوية وليس النفس كذا ولما
ادركت الاضداد كالسواد والبياض بحوله معقولا واحدا وفي مثل هذه يستثنى نقيض التالي
لنقيض المقدم ويعني بآليتها انطباعها في آلة جرمية   هذه الحجج الاربعة هي ايضا من
الاقناعات التي لا تشفي النفس وقوله ادرك الآلة الى ذاتها والى الآلة الوجه في ذلك ان الآلة واسطة
بين الفاعل والمنفعل في وصول اثر الاول الى الثاني فهي لا تكون الا بين شيئين فلو عقلت بنفسها
بآلة او ادركتها بآلة لكان بين الشيء وبين نفسه واسطة [illegible] قبل تعقلها بآلة واسطة اخرى
وهلم جرا فلا بد من آلة يكون ادراكها بغير آلة ولا يكون كذلك الا بنفسه ولهذا كانت القوى البدنية
لا تدرك ذواتها والبصر لا يبصر بنفسه والسمع لا يسمع بنفسه وكذا سائرها وقوله لو كانت آلية
لكانت يكلها تكرر الافاعيل كالحواس ربما قيل عليه ان النفس قد يمل من ادراك المعقولات ولا معنى
لذلك الملال الا كلالها من كثرة الادراك وجوابه ان الملال مغاير للكلال بدليل ان الملول يستروح
الى الاشتغال بالانتقال من فعل الى آخر والكليل فلا يستروح الا بترك الفعل بالكلية
سواء كان زمانا او وجب كلالا او غيره راحته في العطلة والبركة لا في البدل والتنقل فالملال ليس
هو الكلال بل ربما كان الكلال سببا من اسباب الملال في بعض الاحيان والاحوال ولو كان
ملال النفس عند التفكر في المعقولات هو كلالها او موجبا كلالها لما كان موجب ملالها تشحذ
قوتها فالنفس بادراك المعقولات تزداد قوة والموجب لكلال الشيء لا يكون هو بعينه سببا
لقوته وتمكنه وكيف يكون الشيء الواحد من حيث هو الواحد موجبا للشيء ولضده قوله ولما

ولزم

ادركنا الاضداد كالسواد والبياض محموله معقولا واحدا معناه انا اذا حكمنا على السواد
والبياض مثلا انهما ضدان فالحاكم عليهما بذلك لا بد من تصوره لكل واحد منهما وجعله لهما معقولا
واحدا والا لما امكن ان يحكم عليهما بحكم واحد فلو كان الحاكم عليهما بهذا الحكم الوحداني جسما
او جسمانيا لوجب ان يحل السواد فيه حيث يحل البياض فيسري كل من الجزئين باحدهما فليس كل
الجزئين بالحكم الواحد على جميعها اذ الحكم على الجميع الا من حضره الجميع فمن لم يحضره الجميع الحكم عليه
وكل جسم وجسماني فلا يحضره ذلك فلا يكون حاكما والحاكم بمضاده السواد والبياض وكذا غيرهما
ليس بجسم ولا جسماني وذلك هو مطلوبنا واعلم ان هذه الحجج وان كانت اقناعيه فقد ذكر انه يمكن
ردها الى البراهين الا ان ذلك لا يتم الا باضافه مقدمات اخرى او باعتبار احوال توجب لها ذلك
القوى حجه اخرى برهانيه لو كانت النفس منطبعه في عضو ان كما هالي بعمله بنفس ح
صورته فكانت دائمه التعقل له او صوره اخرى لكان يحصل له صوره اخرى في ماده واحده
مثلان من صوره نوعيه وستعرف استحالته واذا لم يعقلها له والا تعقلها في جميع الاوقات
فليست فيه ومن سوابق التعقل تعبر فيه صوره المعقول للعاقل فالنفس لو كانت منطبعه مقارنة م
في عضو من اعضا البدن لكان اولى الاعضا بذلك هو العضو الرئيس وذلك هو القلب على راي المتقدمين
والدماغ على راي اخر وهذه مقدمه لا بد منها والا لما امكننا ان يمنع عدم تعقل النفس لذلك العضو
دائما لجواز ان يكون في البدن عضو صغير جدا لا تتصوره ابدا او لا نوقف عليه من جهه التشريح لصغره
ولهذا الكلام في كثير من الكتب تخصيص الحكم بمنع انطباعها في قلب او دماغ من غير تعميم الاعضاء
اذا عرفت هذا فتقرير البرهان انها لو كانت منطبعه في عضو لكانت اما دائمه التعقل له او دائمه
اللاتعقل له والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الشرطيه فلان العضو الذي انطبعت فيه
لو كان انطباعها فيه حقا اما ان يكفيها في تعقله نفس حصول ذلك العضو في ماده او لا فان كفى صورته م
لزم دوام تعقل النفس لذلك العضو وان لم يكف لزم دوام لا تعقلها له فالحاصل الامر من اللزوم كل
لا يخلو من اللازمين اما بيان انه ان كان كافيا لزم دوام التعقل فلان معنى كونه كافيا انه لا يتوقف على
شرط اخر فيكون علته تامه في تعقل العضو والعله التامه يجب بوجودها وجود المعلول فيدوم وجوده
بدوام وجودها واما بيان انه لم يكن كافيا في ذلك لزم دوام لا تعقل ذلك العضو فلانه قد سبق انه لا بد ان م
في التعقل من المقارنه واذا لم تعتبر في تعقل العضو مقارنه صورته لمادته فلا محاله تفتقر الى مقارنه
صوره العضو لتلك الماده منه بانه ولا شك ان هذه الصوره غير تلك الصوره بالعدد وان كانا
من نوع واحد لان تلك مقارنتها دائمه بدوام وجود ذلك العضو وهذه حدثت مقارنتها له بعد ان
لم تكن له في بعض حالات وجوده وهو يقتضي حصول مثلين من صوره نوعيه في ماده واحده وستعرف

٤٢
استحالته ذكره في علم ما بعد الطبيعه فهذا بيان صحه الشرطيه واما بيان بطلان التالي فلان كل ما قيل
انه محل للنفس من اعضا البدن كالقلب والدماغ والكبد فانا نعقله تاره ونغفل عنه اخرى فلا نكون
نعقله دائما ولا الغفول عنه دائما واذا بطل التالي بقسميه بطل المقدم وهو كون النفس منطبعه في عضو ما معين
وذلك هو كونها ليست منطبعه فيه حتى وهو ما اردنا ان نبين
التلويح الثالث في
احوالها اعلم ان النفس ليست واحده بالعدد بل من جميع الابدان والا لما ادرك واحد ما ادركه الجميع وليس كان م
كذا لما نظر في ماهيه النفس واثبات وجودها شرع الان في بيان احوالها واسرارها فالنفس
المدبره لهذا الشخص وشخص من اشخاص الناس مغايره للنفس المدبرة لبدن الشخص الاخر فليست واحدة
بالعدد بل من جميع الابدان واحترز بالعدد عن الواحده بالنوع فان النفس الانسانيه وان كانت متكثره
بالعدد فهي من نوع واحد وستعرف الكلام في ذلك والبرهان على ان نفس كل شخص مغايره لنفس باقي الاشخاص
انه لو كانت نفس زيد هي نفس عمرو لكان ما علمه زيد علمه عمرو وكذا غيرهما من الاشخاص فكان ما علمه واحد
ادركه واحد من الناس ادركه جميع اشخاص الناس وذلك معلوم البطلان بالضروره ولم تكن قبل
البدن موجوده فانها نوع واحد فان تكثرت بلا مميز فهو محال والازم النوع بشيء فلا تعدد والا لانها بالهوية تعلق م
تمايزت بها او بامور انيه عارضه فان الحيثيه هو محال ايضا اذ ليست مما تنقسم فتكثر لما بين
تمايز النفوس بالعدد ذكر بعد ذلك انها ليست بموجوده قبل حدوث البدن الصالح لتدبيرها واحتج بموجوده قبل حدوث البدن
على ذلك بثلث حجج وكلامه الان في الحجه الاولى منها واما اخر هذا المطلوب عما قبله للاشاره الى انه كالمتمم
وفي قوله ولم تكن قبل البدن موجوده دقيقه وهي ان هذه الحجه لا تتم ولا تمشي على تقدير ان يعمل داله على
حدوث النفس الانسانيه وعلم ان ليسها الا بابطال التناسخ كما سياتي وما احتجوا به على بطلانه ليس
برهانيا عند صاحب الكتاب وقد صرح بذلك في حكمه الاشراق فعلى تقدير ان تكون التناسخ حقا لا تكون هذه
الحجه داله على حدوث النفس بل تكون داله كما تعرف على انها لا توجد قبل البدن ولا يلزم من ذلك حدوثها
لجواز ان تكون قبل كل بدن حاصله في بدن اخر وهلم جرا الى غير النهايه فهي قد انها قديمه وانها مع ذلك
لا توجد قبل البدن اللهم الا ان يراد بدن بعينه ويجب ان يحمل كلامه عليه لئلا يعرى عن الفائده المذكوره
فاما تقرير الحجه فان النفس لو كانت موجوده قبل وجود البدن لكانت في تلك الحال اما واحده او كثيرة و
التالي باطلان فالمقدم باطل اما انها ليست بكثيره فلان تكثرها اما لا بمميز او بمميز فان لم يكن بمميز
فهو اما ان لا يتحقق في النوع او يتحقق والاول باطل ولم يذكر في هذا الموضع من الكتاب على بطلانه حجه و
معوله في ذلك على ما تقدم في علم الالهي من ان النفس ليس لها ماهيه وراء انها شي مدرك لذاته وكذا غيرها
مما يدرك ذاته وربما عبر عن ذلك بانه الظاهر لذاته او بانه نور مجرد اما نور فلظهوره واما انه مجرد
فلانه لو كان هيئة لغيره لكان ظهوره لذلك الغير لا لذاته وربما استعمل الكلام نحيه في ذلك في علم الالهي

فلا يكون حصول ما ذكره دائماً لعلة الا للسيره والضعف او بامور خارجة مع اتحادها بالنوع
مع الثاني وهو ان يكون النفوس الانسانية كلها متفقة في النوع وذلك باطل ايضاً على تقدير ان لا مميز
اذ مع اتحاد النوع لا بد من فارق والا لم يحصل الاثنينية وقد حصلت هذا خلف واليه اشار بقوله
فانهما من نوع واحد ان تكثرت بلا مميز فهو محال وان تكثرت النفوس قبل تعلقها بالابدان بمميز فذلك
المميز اما لازم للماهية او غير لازم للماهية فان كان لازماً للماهية وجب ان يكون متفقاً في اشخاصها
فيكون ما به الامتياز هو بعينه ما به الاشتراك فيه وبطلانه ظاهر وهذا هو المراد بقوله ولازم النوع متفق
والا تمايز يتفق في اشخاصه والامتيازية مع الاتفاق فيه وان لم يكن المميز لازماً للماهية فان كان هو
الشده والضعف فليس في هذا الكتاب ما يدل على ابطاله ولا تتم الحجة الا به وفي حكمة الاشراق ذكر
انها لا تمتاز بشده وضعف اذ من كل رتبة من الشده والضعف ما لا يحصى وعندي ان هذا غير موجب
للنفس [illegible] لم يكن هذه الحجة متفقة في اثبات المطلوب وان كان المميز هو ما عداهما كانت قبل
ذلك البدن في بدن اخر وذلك هو التناسخ وهذا يشير انه لا يستدل الى تمشية هذا الاحتجاج الا بعد
ابطال التناسخ وسيأتي الكلام فيه في موضعه وبهذا يظهر ايضاً ان هذه الحجة غير موجبة للنفس اذ لم
يكن لها تعلق بالهيولى بل الامور الاشارية ليست بالهيولى وهو ظاهر وهذا هو قوله ولا تعلق لها بالهيو[لى]
ليمتاز بها واذا لم يحصل الامتياز بالمحل فهو اذن بالحال وهو عارض غريب لان المقدر انه غير لازم للماهية
والعوارض الغريبة يمتنع علمها قبل البدن فانها ليست في عالم الحركات المخصصة حتى يقال وهذا
انما يعقل عندما يعلم ان الامور الغريبة انما تلحق الاشياء المتساوية في النوع لاتفاقات هي سوق
اسباب حادثة من حركات فلكية فان الكلام اذا عاد الى ان الامر الغريب علة فاذا كانت احتاج الى علة
اخرى غريبة ولا ينقطع عنها الكلام ويستدعي ذلك اسباباً غير متناهية على التعاقب ولا يتأتى ذلك
الا بالحركة الدورية كما سيأتي استقصاء البحث فيه والى هذا اشار بقوله وبامور اتفاقية عارضة وعلى
هذا الكلام في ان النفوس الانسانية قبل الابدان ليست كثيرة واما انها ليس بواحدة في تلك الحال
فلانها لو كانت واحدة قبل البدن فعند تكثرها بالابدان اما ان لا تبقى على وحدتها او تبقى لا جائز ان
لا تبقى والا لانقسمت وتكثرت فكانت جسماً او جسمانية اذ الانقسام بعد الوحدة لا يتصور الا على
الاجسام والجسمانيات وهو المراد بقوله وان اتحدت فهو محال ايضاً اذ ليست جسماً منقسماً وفيه
وجه اخر لم يذكره في الكتاب وهو انها اذا انقسمت بعد وحدتها كانت الحاصلة بعد الانقسام
حيث هي تلك حادثة لا محالة والله سبحانه اعلم ولا جائز ان تبقى على وحدتها والا كان المدبر لجميع
الابدان الانسانية نفساً واحدة وقد عرفت بطلانه ومنه يتبين انحصار هذا المطلوب الى ما قبله
ولهذا اخره عنه ولم يتعرض له في الحجة لقرب العهد بذكره **حجة** اخرى لو كانت قبل البدن

لكانت في الازل معطلة ولا معطل في العالم فالمقدم مثله اما عدمه فالحجة ولم تعرفه بالبرهان
للوثوقه اما عنها لا سعد اليقين والفائدة من قوله لو كانت قبل الابدان ولم يقل لو كانت غير حادثة
هي الفائدة المذكورة في الحجة السابقة فان هذه لا تتم الا بابطال التناسخ ايضاً فانها لو كانت قبل
كل بدن في بدن اخر لكانت دائمة ولم تكن معطلة في وقت من الاوقات وقوله لكانت في الازل متعطلة
ولا معطل في العالم يحتاج فيه الى اقامة حجة ولم يفعل ذلك **حجة** اخرى لو كانت قبل
البدن وليست منها ومن المبادي يحتاج فاستغنت بكمالها وما احتاجت الى البدن فكان [illegible] فيها
فيه ضائعاً والعناية تأباه وبطلان التالي يوجب بطلان المقدم من هذه الحجة وهي التي
قبلها منافاة ومناقضة فان في التي قبلها الزم من وجود النفس قبل البدن تعطلها وفي هذه الزم
من ذلك استغناؤها بكمالها وهذا مما يدل على وهن الحجتين اذ لو كان جازماً باحد الامرين للحكم
بما ناقضه في الحجة الاخرى وقد ذكر المصنف في غير هذا الكتاب حججاً اخرى على امتناع تقدم
النفس على البدن وكلها مبنية على امتناع التناسخ الاولى منها هي ان النفوس الانسانية
ازلية قبل الابدان فان كان منها ما لا يتصرف في الابدان اصلاً فليس بمدبر ووجوده معطل وان
لم يكن منها ما لا يتصرف فان ضرورياً وقوع وقت وقع فيه الكل وما بعده نفس ولا يكون ذلك
الوقت فيكون قد وقع في الازل لما يستعمل ان الحوادث لا بداية لها وكان ما في العالم نفس مدبره
لبدن وهو محال وهذا كما تراه لا يتأتى الا اذا لم يجوز تدبير نفس لبدن بعد تدبيرها لاخر والثانية
من الحجتين هي انك اذا علمت لا نهاية للحوادث في الماضي واستحالة تعلق النفس ببدن بعد كونها
متعلقة بغيره فلو كانت النفوس الانسانية موجودة قبل وجود الابدان لكانت غير متناهية
فاستدعت بسبب انها ممكنة الوجود مفتقرة الى علة مع ان الواحد لا يصدر عنه من جهة واحدة
الا واحد كما سيأتي اسباباً غير متناهية او جهات غير متناهية في سبب او اسباب ويعود الكلام
الى تلك الاسباب والجهات وكانت علل ومعلولات من المفارقات لا نهاية لها مجتمعة في الوجود
ضرورة ان النفوس قبل الابدان لا تعلق لها بالاجسام ليستعمل علل الحوادث كما يتبين ذلك فيما
يستأنف ويستمر على استحالته وانت اذا تأملت هذه الحجج باسرها فانك لا تجد فيها حجة [illegible]
ولي في معارضة من نزع حدوثها كلام اورده في غير هذا الشرح وهو تقريره لو كانت النفس
حادثة لافتقرت الى علة توجب وجودها وهذه العلة اما موجودة قبل حدوث النفس او ليس
والاول يقتضي ان يكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو
محال والثاني لا يخلو اما ان يكون تلك العلة بسيطة او مركبة لا جائز ان يكون بسيطة والا لافتقرت
من حيث انها حادثة الى علة اخرى حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان يكون علتها بسيطة ايضاً

الاول فلانه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان اما ان لا يفتقر الى علة اصلا وهو ظاهر البطلان او
يكون مفتقرا الى علة دائمة وحينئذ يكون وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيحا من غير مرجح و
بطلانه ظاهر ايضا واما الثاني فلانه لو كان للبسيط علة مركبة فان استقل واحد من اجزائها بالتأثير
فيه لا يحتاج اسناد التأثير الى المعلول والا ان كان له تأثير في شيء من المعلول وللباقي تأثير في باقيه كان
المعلول مركبا وان لم يكن لشيء منها تأثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زائد هو العلة فان كان
عدميا لم يكن مستقلا بالتأثير في الوجود وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان
كان بسيطا وفي صدور البسيط عنه ان كان مركبا وان لم يحصل شيء لما كانت قبل الاجتماع فلا
يكون الكل مؤثرا وقد فرض مؤثرا هذا خلف والجواب ان يكون تلك العلة مركبة لا نسلم من ان كل ما علم
التامة مركبة فهو مركب ولكن النفس يستحيل ان يكون مركبة لما سبق وتوجيه آخر بنية على هذه الصورة
وهو ان النفس عالمة فلو كانت مركبة لكان الموصوف بالعلم اما بعض اجزائها المفروضة او كلها
فان كان بعضها فذلك البعض ان لم يكن قابلا للقسمة المفروضة فهو المطلوب وان كان قابلا لها عاد
الكلام في ان الموصوف بالعلم اما كله او بعضه ولزم التسلسل وهو محال وان كان الموصوف بالعلم
كل تلك الاجزاء فان كان كل واحد منها عالما بما يعلم واحد ملزوم ان يكون الحال الواحد في الحالة الواحدة
في اكثر من محل واحد وهذا بديهي الامتناع او بمعلوم مغاير فيكون النفس الواحدة نفوسا كثيرة وهذا
خلف وان لم يكن كل واحد عالما فان لم يحدث العلم في المجموع لم يكن المجموع عالما وهو خلاف الفرض
وان حدث العلم فيه فاما ان ينقسم العلم بانقسامه او لا ينقسم وكلا القسمين باطل اما الاول فلان علم
النفس متعلق بالبسائط لا محالة اذ لو كان متعلقا بالمركبات فقط والعلم بها مشروط بالعلم باجزائها
التي هي بسائطها لكان قد تعلق بالبسائط ايضا والفرض خلافه واذا كان كذلك استحال انقسامه والا
لكان بعضه اما ان يتعلق بكله ما يتعلق به كله فيكون الجزء مساويا للكل وهو محال او ببعضه فيلزم
انقسام المعلوم وهو خلاف الفرض او لا بشيء منه فعند اجتماع تلك الاجزاء ان حصل العلم بذلك المعلوم
لزم المحال من وجهين احدهما انه يعود الكلام الى هذا العلم الحاصل فان لم يكن منقسما حصل المطلوب
وان كان منقسما عاد التقسيم ولزم التسلسل وثانيهما انه على هذا التقدير لا يكون تلك الاجزاء اجزاء لذلك
العلم بل اما اجزاء لعلته القابلية او لعلته الفاعلية وقد فرضت اجزائه وهذا خلف وان لم يحصل العلم
به لم يكن هناك علم بذلك المعلوم اصلا وهو خلف ايضا واما الثاني وهو ان لا ينقسم العلم بانقسام ذلك
المركب فلان النسبة التي بين العالم وبين العلم ان كانت لكل واحد من اجزاء المركب فان كانت نسبة كل واحد جزء
الى شيء من ذات العلم غير ما اليه نسبة الآخر لزم انقسام العلم وان كانت الى ذات العلم باسره كان الشيء
الواحد محمولا لامور كثيرة لا مرة واحدة بنسبة انه يلزم ان يكون معلوم كل واحد من الاجزاء وهو المعلوم

كما هو الا جزؤه فقط وهذا القسم محال وان كانت النسبة لبعض اجزاء المركب دون البعض لم يكن
الكلام الا في الذي له نسبة فقط فان كان مركبا عاد الكلام والا فهو نفس المطلوب وان كانت النسبة
غير حاصلة لشيء من الاجزاء كانت جميع الاجزاء خالية عنها فلا يكون المجموع الذي هو نفسه الاجزاء
العلم له نسبة اليه هذا خلف فثبت ان النفس بسيطة فيبطل ان يكون علتها التامة التي هي غير موجودة
قبل حدوثها مركبة كما سبق بيانه وقد كان ابطل ان يكون تلك العلة ايضا بسيطة وابطل ايضا ان يكون
العلة التامة للنفس موجودة قبل حدوث النفس وبطلان ذلك كله انما هو على تقدير ان يكون النفس
حادثة فيكون حدوثها باطلا وكل مقدمة لم يشتمل عليها هذا الكلام على ما نقاه بينه في موضعها من
هذا الكتاب وهذا انما ذكرته لما يتدرج فيه من الفوائد ولانه مما لم اعرف سبقا به ولا وجد في الكتب
المشهورة ولان هذه المسئلة من المسائل التي يبنى عليها قواعد كثيرة واحببت ان اذكر البحث فيها
للمتبصر اذ ربما يظهر للناظر المتحرر من اثناء المباحث ما هو الحق الذي يجب ان يعتقد ان امعن في الفكر
والنظر   وليس علاقتها بالبدن علاقة جرم لجرم ولا عرض بمحله لما سبق ولا تعلق العلة و
المعلول فلا توجدها البدن الا باثره تخص عما ناسبه وضعا وبحيث هو ولا يوجد الشيء اشرف منه
وليست علته والا امازت دونه اذ ما لم يحصل خصوصيتها لم يفعل وقد سبق انها لا تعدم فهي علاقة
شوقية لمناسبة بينها وبين البدن المستعد بالمزاج لقبول افاعيلها وما المزاج الا كفتيلة فاشتعلت
من نار مصباحا فكذا استدعى من واهب الصور نفسا هي كماله وبعد ان زالت علاقته من الجانبين
وحرفتها فلا يبعد من هذا   انها لا يسكنه ان يكون البدن علاقة ما وتلك العلاقة لا تخلو اما ان
تكون بتعلق الجوهر بالعرض او بتعلق العرض بالجوهر او بتعلقا خارجا عن الامرين فان كان بتعلق الجوهر بالعرض
فذلك الجوهر اما جسم او غير جسم والاول محال لما سبق من ان الامر المدبر لبدن الانسان لا يجوز ان يكون
جسما والثاني يقتضي ان يكون البدن عرضا حالا في مجرد وهو ظاهر البطلان وان كان بتعلق العرض بالجوهر
فقد سبق بطلانه ايضا وان كان التعلق بينهما بمعنى بالسببية فاما ان يكون كل واحد منهما علة للآخر وليس
فان كان الاول فاما ان البدن علة للنفس او ان النفس علة للبدن لا جائز ان يكون كذلك البدن علة
للنفس لوجهين احدهما انا قد بينا ان الجسم لا يؤثر الا بما بينه وبينه مناسبة في وضعه اما مماسة او
مجاورة او مقابلة وقد عرفت ان هذه مقدمة استقرائية لا تعدو النقض وثانيهما ان العلة اشرف من
المعلول فلو كان البدن علة للنفس لكان الشيء قد اوجد ما هو اشرف منه وسيجيء في العلم الالهي بطلان
ذلك ولا جائز ان الوجه الاول انما على الاخذ بهذا الوجه ولا جائز ان يكون النفس علة للبدن لان ذلك
يقتضي اساتها وخصوصها دونه اذ العلة يجب تقدمها على المعلول بالذات وقد بين ان النفس لا تتقدم
على البدن وهذا ما في علمه انه ومنه يظهر ان هذه المسئلة مفتقرة الى ما قبلها ولهذا اخرها عنها

سواء لم يكن التعلق بينهما تعلق عليه و[لا] معلولية بل لمناسبة اخرى بينهما تعلمها جملة وان
جهلناها مفصلا ومن المعلوم ان تلك المناسبة تقتضي علاقة شوقية للنفس الى البدن على الوجه
المذكور في الكتاب وهي ظاهرة لا تفتقر الى بيان بل البيان انما هو لتعينها من التعلقات المذكورة
وليس هنا نفس انسانية واخرى حيوانية فان كل احد يقول احسست فغضبت وادركت فحركت بمراده
انت وانت نفس شاعرة وكل القوى من لوازم هذه والعقل الفعال كالشمس بالنسبة للكون منه
بالشعاع وآخريه وبالتسخين وآخر بهما والاشعال لكبريتية فيه مثلا فهذا مثال مراتب افادة
في النبات والحيوانات والانسان وظن بعضهم ان للانسان نفوسا ثلثة نفس انسانية
واخرى حيوانية واخرى نباتية وان للحيوانات الاخرى نفسين نفس حيوانية واخرى نباتية وان
للنبات نفسا واحدة هي النفس النباتية واقتصروا على النبات بوجود القوى النباتية بدون النفس
الحساسة والنفس الناطقة كما في النبات وبوجودهما اعني النباتية والنفس الحيوانية بدون
الناطقة كما في الحيوان وهذا الظن باطل فان كل احد يعلم من نفسه انه هو الشاعر بذاته وانه
هو المحرك والمدرك للمعقولات والمحسوسات وليس له نفس غير الشاعرة بذاتها هي مبدا القوى
الحيوانية فلو كان هنا اذن نفسان نفس انسانية هي التي تدرك بذاتها وتسميها انا واخرى حيوانية
هي مبدا الاحساس والتخيل ولو كان كذا لما امكن ان يحكم بانك لما احسست بكذا غضبت ولما ادركت
كذا حركت او اشتهيت ولما ادركت زيدا تعقلت منه معنى الانسانية فلولا ان لهذه الاشياء
اعني الاحساس والشهوة والغضب وتعقل الامور الكلية مبدا جامعا لكلها لما امكن
اضافتها الى شيء واحد وما ثبت انت الذي اشتهي واحس واغضب واتعقل وهذا المبدا انما يدل على
ان النفس الانسانية وهي الشاعرة بذاتها من الانسان هي المدركة لجميع انواع المدركات التي
هي من شان الانسان ادراكها لجميع انواع الادراكات له وهي المحركة ايضا بالحركة الارادية ولا
يدل على انها هي المبدا للافعال الصادرة عن النبات وهي التغذية والنمو والتوليد ولاجل هذا حكم
في الكتاب ان ليس هنا نفس نباتية واخرى حيوانية ولم يحكم ايضا انه ليس هنا نفس اخرى نباتية
وان كان لم يمنع من ذلك بل حمله عليها اذ الحق ان لنفس الانسان مدخلا في الافعال المشتركة بين الانسان
والنبات بل لا تصدر هذه الافعال عنه الا باستعمال النفس اياه بها وسابين ذلك ايضاحا فيما بعد
وليس هذا مناقضا لما مضى ذكره من ان النفس الانسانية لا تخبر عند ما من هذه الافعال فلا يكون
مبدا لها لان الذي يثبت هنا ان للنفس الانسانية مدخلا في هذه الافاعيل وجاز ان يكون ذلك بمعنى ان
تدبيرها للبدن وتعلقها به يشترط في صدورها عن مبدائها والمنع هناك كون نفس الانسان هو المبدا
لصدور هذه الافاعيل وقوله وكل القوى من لوازم هذه يشير فيه الى ان القوى الحيوانية والنباتية وان

كان ما ذكره هنا انما يدل على اندراج الحيوانية واما النباتية فيشير الى دليل منفصل فلا اشار اليه
في اخر الالهي من هذا الكتاب وقد مثل العقل الفعال بالشمس والبدن بيت فيه كوة ومثل قبول البدن
للنفس النباتية باستضاءة البيت من الشمس وقبوله للنفس الحيوانية بتسخين ذلك البيت منها وقبوله
للنفس الناطقة باشتعال ذلك البيت منها مع التسخين والاضاءة وزيادة كما ان الحيوان افعال النبات
وزيادة الحس والحركة الارادية وفي الاشتعال الاضاءة والتسخين وزيادة اخرى كما ان للانسان افعال
النبات والحيوان وزيادة هي ادراك المعقولات الكلية المجردة واما اختلف التاثير بالاضاءة فقط
وبها وبالتسخين وبها وبالاشتعال مع ان الفاعل وهو الشمس في المثال المذكور واحد لاختلاف
الاستعداد في القابل فقد يكون وضعه وضعا لا يقتضي الا الاضاءة من غير ان يتلون وضعه وضعا
يقتضي ذلك التسخين وربما كان لذلك التسخين ايضا مدخل في زيادة الاضاءة من المبدا المفارق وقد يكون
فيه مع ذلك طبيعة كبريتية فيكون ذلك الاستعداد للاستعمال وربما كان ذلك الاشتعال سببا [المفارق]
لزيادة التسخين والاضاءة وبهذا المثال يسهل عليك تصور كيفية صدور الافعال المختصة بالنبات
والحيوان والانسان مع وحدة النفس الصادرة عنه في كل واحد منها وكان الاختلاف بين هذه القوى
الثلثة بالشدة والضعف فالنفس الناطقة كالشعلة التي هي جوهر والنفسان الاخريان كالتسخين
والاضاءة اللذين هما عرضان على راي من لم يجعل لغير الانسان من الحيوانات نفسا ناطقة ومن عرف ما فيه
وليس من شرط ما يمثل به في معنى ان يكون مماثلا من كل الوجوه وستزداد بصيرة في هذا اذا ما تامله
اذا وقفت على مباحث مذكورة في العلم الالهي ولقائل ان يقول انا له جرم فانك جعلت طويلا
وقصيرا من نوع الانسان فليس التفاوت للنوع فانه واحد ولا للماخوذ عنه فعله يحتمل ما ليس
هو لجعل مقدار ولو لم يكن خرجه لكان لنا ان نجعل الناظر والسواد معا في محل واحد من حيث اللون وليس
الا في محل منه في ادنى خرجه ان الصور الحالة المتشاركة بالنوع قد تختلف بالصغر
الكبر كانسان طويل واخر قصير فاذا اختلفا معا او على التعاقب فمن اين التفاوت في محالها
ودليل التفاوت لا يخلو اما ان يرجع الى النوع او الى غيره لا جائز ان يرجع الى النوع لانه واحد فلا
يقتضي المسار[ ]فتعين ان يرجع الى غير النوع ودليل الغير اما من لوازم النوع او لا من لوازمه فان كان
من لوازمه على المحال اذ ما يلزم النوع لماهيته يعم افراد اشخاصه فلا يحصل به الاختلاف والتفاوت
والظهور فهو لم يذكره في الكتاب وان لم يكن من لوازمه فهو من العوارض المفارقة للماهية فان جاز
عدم معارضته للشخصية واختصاص كل واحد من الانسانين المتماثلين مثلا اما ان يحصل في الوجود
الخارجي او في الوجود الذهني ومحال ان يكون اختصاصه به في الوجود الخارجي فانهما قد لا يكونان موجودين
في الخارج بمعنى ان يكون اختصاصه به في الذهن ولا يخلو اما ان يكون محل احدهما هو محل الاخر بعينه او

غيره فان الحق المحل استحال اختصاص كل واحد منهما بما ليس للاخر من العوارض المفارقة فيبقى ان محل
الصغير غير محل الكبير ولا يتصور الا اذا كان المحل منقسما او قد جرت عادتهم في هذا الموضع ان
يمثلون بعرض مربع يخرج من بين زواياه على هذه الصورة ثم يقولون ليس امتيازه الميامن عن المتياسر (متساويين ص)
بالماهية ولوازمها لانهما متفقة فيها ولا بسبب الاسباب ولا بالعوارض المفارقة كالمقدار و
الشكل والسواد والبياض لفرض التساوي فيهما ولا مدخل لها في التيامن والتياسر ولا الوضع يمين
ويسار حتى يكون في النفس لانا نتخيل يمينا ويسارا وامتدادات وجهات متشخصة معينة الامثلة و
ان لم يكن للماهية ولا للحال فيها فهو ان لمحلها اما الخارجي فهو محال لان من اصل هذا الفرض لا يكون
في الاعيان فليس الا المحل هو الالة الجسمية في التخيل وهذا تقرير الوجه الاول من الوجهين المذكورين
في الكتاب لانه يشير بتقاصره ويتم تقريره واما الوجه الثاني منهما فبيانه انا اذا تخيلنا السواد والبياض
كما في الجسم الابلق فلا بد من حصولهما في المدرك او فيما به الادراك كما عرفت فلو كان ذلك مجردا عن
المادة فان اجتمع السواد والبياض في شيء واحد لم يبق لهما ترتيب وحجم وان لم يجتمعا في شيء واحد فلا
بد من حصولهما في شيئين فان لم يكونا متصلين بعد الحجم والترتيب وان كانا متصلين لزم تقدر المحل
وجرميته وهو المطلوب واعلم انه لو ذكر هذا البحث عند ما ذكر في الحواس الباطنة والاشبه لكان
انسب من ذكره في هذا الموضع وقد كان على ان يكتفي في ذلك بانا اذا ادركنا امرا مقدارا غير موجود في
الخارج فلا بد له منا من محل مقدر لان المقدار الحال في غير المقدر وهذا مبني على قاعدة انطباع الشبح
على ما مر

التلويح الرابع

في بعض حركات النفس فانها ليست مباشرة للحركة لذاتها والا
لدامت على وتيرة والا دوام ولا اتفاق وقد علمت ان النبات لا يقتضي الفعل النباتي فهي تحركه باعتبار (واحدة ص)
ارادة وسوانح وما لم يترجح المطلوب اليه بعد التساوي لا اختيار والنائم لا يحصل له امر مطلوب (لا تحرك كم)
او مرهوب فينزع عنه او يتحرك اليه والعابث بلحيته ايضا حصلت له ملكة لتخيل راحة وغيرها و
كل حيوان يتحرك لغرض اما كلي يتوسل اليه بحركات وارادات جزئية لكن ارادة ثابتة فاحتاج الارادة
كلية الى ارادات جزئية وحركات جزئية او جزئي ولكن لما يتخيل وينسى انك تخيلت فليس لك انكاره

ذكر انه لو كانت النفس مقتضية حركة البدن الى الافاعيل الجزئية لذاتها للزم عن ذلك امران
احدهما ان يدوم حركة البدن ولا يسكن البتة وهو المراد بقوله والا لدامت وثانيهما ان لا يتحرك حركات
مختلفة مثل ان يتحرك تارة الى اليمين وتارة الى الشمال وتارة حركة بطيئة وتارة حركة سريعة وغير ذلك
مما يختلف به الحركات والى هذا اشار بقوله على وتيرة وهذان الامران هما بالبيان لمتصلين بعضهما
في المقدم فلما ذكر لزومهما لذلك المقدم نبه بعد ذلك على بطلانهما ليبطل ذلك المقدم المستلزم لهما اما
الاول فنبه على بطلانه بقوله ولا دوام واما الثاني فنبه على بطلانه بقوله ولا اتفاق ثم ذكر دليلا بانا

على هذا المطلوب وهو ان للنفس امورا ثابتة فلا يكون مقتضيا للحركة التي ليست ثابتة كما سبق مثل ذلك
في بيان عدم اقتضاء الطبيعة لذاتها الحركة وهو الذي اشار اليه في قوله وقد علمت ان النبات لا يقتضي
الفعل النباتي قوله فهي تحركه باعتبار ارادة وسوانح يريد انه لما ثبت ان النفس هي المقتضية في البدن
والمحركة له وامتنع بما قد ذكر هاهنا ان يكون تحريكها له لذاتها تعين انها تحركه باعتبار امور اخر ودلت
التجربة ان تلك الامور هي الارادات وما يسنح في الخاطر من احوال مخصصة للحركات وتلك الارادات والسوانح
يجب ان يعلم انه لا بد لها من اسباب اخر خارجية لكنها الى ان ينتهي الامر الى الحركة الدورية كما يتحقق بيانه
قوله وما لم يترجح المطلوب لا يتحرك اليه بعد التساوي لا اختيار يريد ان الامر المطلوب بالحركة ما لم يكن
عند النفس الحركة اولى وارجح من غيره اما في نفس الامر او بحسب الظن لم يكن تحريك النفس اليه اولى من
تحريكها الى غيره فانه لو تساوى هو والغير بالنسبة اليها لكان احساسها له دون غيره ترجيحا من غير
مرجح وهو محال قوله والنائم لا يحصل له امر مطلوب او مرهوب فينزع عنه او يتحرك اليه هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان النفس لا تحرك الا باعتبار ارادات وسوانح وبان يكون المطلوب بالحركة
اولى بالنسبة اليها من غيره وهذا ينتقض بان النائم ليس له ارادة ولا خطر له سانح ولا يدرك امرا يترجح
عنده حصوله له وهو مع ذلك يتحرك حركات مختلفة وحاصل جوابه انا لا نسلم ان النائم ليس له ارادات
وسوانح بل قد يحصل له ما يطلبه فيتحرك اليه وما يرهبه فينزع بسببه قوله والعابث بلحيته ايضا
حصلت له ملكة لتخيل راحة وغيرها هذا جواب سؤال اخر وهو ان العابث بلحيته او بيده ملقاة في
الارض مثلا قد يتحرك وحركته مع ذلك لغير مطلوب يترجح حصوله على لا حصوله عنده وان لم يكن عبثا
فاجاب بان العبث انما هو اعتبار ما فيه راحة ولذة خفية وليس هو حركة بلا مرجح كما قد يتوهم و
ذلك ظاهر عند الاعتبار وقوله وكل حيوان يتحرك لغرض اما كلي يتوسل اليه بحركات وارادات جزئية
لكن ارادة ثابتة فاحتاج الارادة كلية الى ارادات جزئية وحركات جزئية او جزئي فاعلم ان هذا الكلام
تتمة ما مضى وهو ان الحيوان لا يتحرك الا لغرض ما سواء كانت تلك الحركة في حال النوم او حال اليقظة و
سواء كانت عبثية او غير عبثية وذلك الغرض سواء كان كليا او جزئيا فانه انما يتوسل اليه بحركات و
ارادات جزئية اما ان كان الغرض كليا فهو لكن ارادة ثابتة فذلك الثابت امر كلي لانه لا يصير جزئيا الا
بعوارض يتشخص في الوجود الخارجي فهو قبل ان يبرز الى الوجود العيني لا يكون جزئيا بل كليا ولو كان عند
ارادته موجودا في الاعيان لكانت ارادته طلبا للحاصل وهو محال ومن المعلوم ان الثابت المطلوب تحصيله
لا يحصل في الوجود متشخصا الا بعد ارادات جزئية وحركات جزئية وذلك ظاهر واما ان كان الغرض جزئيا
فالامر فيه اوضح واظهر واما قوله ولكن لما يتخيل وتنسى انك تخيلت فليس لك انكاره فمعناه ان عدم ذكر التخيل
لا يقدح في ان التخيل كان حاصلا فان التخيل غيره وذكر التخيل بعد فقدانه غير فلا يقدح عدم الثاني في حصول

الاول وان هذا جواب عن سوال يمكن ايراده على ما ذكره من جواب السوال المتقدم وهو ان النائم والعابث ليهما تخيل ما وتقريره هذا السوال ان النائم لو تخيل في حالة النوم امرا يقتضي حركته لكان ذلك التخيل الامر في حالة الانتباه وعلى هذا فيأمر العابث بلحيته وغيرها وبطلان التالي يدل على بطلان المقدم وحاصل ما ذكره جوابا عنه المنع من الشرطية مع الموافقة على كذب التالي فليس ليا انكار التخيل له في حالة النوم ولا في حالة العبث ينفي هذا السوال **فصل** والذي يتحرك على الاستدارة فليس حركته طبيعية اذ كل وضع ونقطة يتوجه اليها بفارقها فيكون المطلوب مهروبا عنه هذا محال وان كان شي من النقط غير مطلوب فالتوجه لماذا وان كان مطلوبا فالمفارقة لماذا فالافلاك حركتها ارادية لما انهى ما اراد ان يذكره من احوال النفوس الارضية اي المتعلقة بالمركبات العنصرية شرع الان في ذكر النفوس الفلكية ودلّ على ذلك بان حركات الافلاك ارادية وتقريره ان الجرم المتحرك حركة دورية كالافلاك على ما دلت عليه البراهين المذكورة في علم الهيئة وما دل عليه الحس المعتضد بمشاهدة طلوع الكواكب وغروبها على ما لا يكاد يخفى على كل ذي عقل سليم اما ان يكون حركته تلك طبيعية او قسرية او ارادية وقد عرفت وجه الحصر في الجملة لكنها ليست بطبيعية ولا قسرية فهي ارادية اما انها ليست بطبيعية فلان الذي يتحرك حركة دورية اذا قصد نقطة فاما ان يكون هي مطلوبة او في طريق مطلوبه والاول يتصور بوجهه اليها فان كانت هي مطلوبه وجب ان يقف عند انتهائه اليها والذي كلامنا فيه ليس كذا وان كانت في طريق مطلوبه فاما ان يصل الى المطلوب بعد عبوره عليها او لا يصل فان وصل وجب ان لا يعود اليها بعد ذلك وان لم يصل فليست على طريق مطلوبه وقد فرض كذلك هذا خلف وبالجملة فالجسم المتحرك اذا قصد بطبعه الى شي يجب ان لا يفارقه والا لزم ان يهرب بالطبع عما يكون طالبا له طبعا وهو محال والمتحرك على الاستدارة كل وضع ونقطة يتوجه اليها يفارقها لان المتحرك بالاستقامة اذا وصل الى الحد من حدود المسافة ثم فارقه فانه يتوجه الى ذلك الحد ليس هو بعينه يتوجه عنه وفي الحركة المستديرة اي نقطة فرض انها مقصودة فهو المتوجه اليها هو بعينه المتوجه عنها فلو كانت طبيعية لكان طلب الشي بعينه هربا عنه وبطلانه ظاهر فان منع في الحركة الدورية ان يكون الشي من النقط مطلوبا كانت الحركة الطبيعية الى غير مطلوب اصلا وقد عرفت استحالة ذلك وان لم يمنع ان يكون بعض النقط مطلوبا فاذا وصل الى تلك النقطة امتنعت مفارقته لها اذ الشي اذا وصل الى مطلوبه الطبيعي فانه يسكن عليه مع ذلك ان يفارقه طبعا وفي الحركة الدورية لا يثبت على وضع وكل ما حركته طبيعية فلا بد له من وضع يثبت عليه مع ان السطح الثاني لا شي مما يتحرك بالاستدارة حركته طبيعية واما بيان انها ليس بقسرية فلم يذكر بطلانه في هذا الكتاب ولا بد من ذكره والا لم يلزم من نفي كون الحركة طبيعية تعيين كونها ارادية وكانه اهمل ذلك لان القسر لا بد وان ينتهي الى طبيعة او الى ارادة وحينئذ يتصور ان يكون

اما

حركة طبيعية فلا يتصور ايضا ان يكون قسرا عن طبيعة فلو كانت قسرية لما كانت الا قسرا عن ارادة وليس الغرض في هذا الموضع الا اثبات ان حركة الجرم على الاستدارة لا بد وان ينتهي على ارادة اذ المقصود اثبات النفس الفلكية وهو يحصل بهذا القدر ولو انه تعرض لذكر ذلك لكان اولى فهذا اما الايجاز والاتيان بنفسه له من نفسه من غير ان ينبه عليه او يعرض له بذكره وقد ابطل كون حركات الافلاك قسرية بانها لو كانت كذلك لكان المقسور تابعا للقاسر في حركته فما كانت حركاتها مختلفة الجهات بل كانت كلها جهة واحدة فان المحرك القسري لا يكون الا قسرا استحالي ثم اعلى ما يتحرك منها لا يتصور ان يكون ما فوقه قاسرا له والا لزم حركة ما فوقه فلا يكون اعلى المتحركات من الافلاك وقد فرض كذلك وما تحته فلا بد فيه من المزاحمة فلا يتصور ايضا ان يكون قاسرا له واذا لم يقسره ما فوقه ولا ما تحته فليس له قاسر اذ القاسر لا يخرج عنهما لو كان وقد بينوا ذلك بوجوه اخرى لا حاجة الى ذكرها واذ قد بطل ان الحركة الدورية طبيعية وبطل ايضا انها قسرية فهي ارادية لا محالة وهو الذي كان يساعده الكلام المه واصحاب التنبيه في اثبات ان الحركة الفلكية ارادية طريقة لطيفة لم يذكرها في الملخصات وهي انه لما كانت القوة المحركة اتم كان الحركة اشد وادوم وهذا مما يعلم عن حال الدوامة وغيرها مما يتحرك بقوة محركة وقد يمنع من الدوام مانع فيسقط الحركة فقلنا انسينا ما يستحقه من المدة التي بحسب القوة الموجبة لها وانت تعلم انه اذا كانت القوة تحرك بالارادة والاختيار امكنها ان تمسك عن الشدة ليصرف كمالها الى الدوام فالشدة والمدة معا كلاهما بحسب القوة الموجبة لهما وبين كل واحد من القوة المحركة والشدة والمدة اللذين هما موجباها مناسبة فمناسبة الشدة كمناسبة القوة ومناسبة القوة كمناسبة المدة فاذا ضعفت القوة ضعف شدة الحركة وقل زمانها بنسبة ما حصل لتلك القوة من الضعف وكذلك الحال في جانب الزيادة وهذا كله ظاهر وستعلم انه ليس في الحركات الموجودة ما لا يتناهى شدة فيجب ان لا يوجد من الحركات عن القوة الموجبة لتلك الشدة ما لا يتناهى مدة اذا كانت القوة المقتضية لتلك الشدة ليست ذات امساك عن الشدة لتبقى مؤثرة على المدة لما قد علمت من تناسب الشدة والمدة عن قوة واحدة وقد برهن على امتناع الانصرام على الحركات الفلكية كلها او بعضها فلو كانت تلك الحركة طبيعية مع ان الطبيعة متشابهة الاقتضاء ليست ذات امساك وارسال للزم غاية شدتها واسرع الا وتصور ما هو اسرع منها لما تحقق فيكون متناهية فلو ان المدة المناسبة لها متناهية ايضا وقد وجدت غير متناهية هذا خلف فان الحركة الفلكية الغير المتناهية ليست بصادرة عن قوة واحدة طبيعية فان كانت عن قوى طبيعية متعاقبة انتقل كل واحد منها الى حركة اخرى دورية دائمة كما سيعرف وليس كلامنا الا فيها فان لم يكن عن قوة او قوى طبيعية ولا عن قوة قسرية لما سبق فهي اذن ارادية اختيارية على الوجه الذي سنذكره فانه وهذا برهان يبين على ان الافلاك ذات

حجة يذكرها مما قلت ووقعت عليه من كتاب للمصنف سماه المقاومات مع انى تممت هذا البرهان
بما شاء من قبلى وقد ذكر في ذلك الكتاب ان البرهان المذكور عرشى ولعله عبر بذلك لانه استخرجه بنظره
ولم يستفده من مسطورات من تقدم عليه ولاجل ان هذه المسئلة من المهمات احببت ان اذكر هذا البرهان
عليها ايضا وان لم يكن مذكورا في كتاب التلويحات   ولها ميل مستدير ارادى ليس في جوهرها
ميل اخر يمانعه خلاف ابداننا وعلى هذا حمل كلام الحكيم في ان لها ميلا طبيعيا مستديرا فلها نفس
هى ناطقة اذ فاعلها كما ستعلم اشرف مما هو في حكم فاعل النفس من ابداننا اشرف من ابداننا فهى اشرف
وان كانت اخس فلجنسه احدهما وليس كذا فوقف من هذا انها ليست عنصرية وان بسايطها لا يتصور ان
يكون ذات نفس والا لما احتاجت الى المزاج ومركباتها لا تدوم وكانت تنحل بالحركات وليس كذلك و
ليست بمخرقة والا لانبعثت حركة مستقيمة ورطوبة ويبوسة فكانت عنصرية ذوات الكيفيات الاربعة
وليست كذا   قوله خلاف ابداننا معناه ان في بدن الانسان ميلا يقتضى الحركة الى جهة المركز
لغلبة العنصر الارضى عليه وقد يكون حركته الارادية الى جهة غير تلك الجهة فالميل الارادى في ابداننا
ربما كان معاوقا للميل الطبيعى الذى فيها ولا كذلك الافلاك قوله وعلى هذا حمل كلام الحكيم في ان لها ميلا
طبيعيا فاعلم ان الحكيم الذى هو المعلم الاول ارسطاطاليس تارة يقول ان الفلك متحرك بالطبيعة وتارة
يقول انه متحرك بالنفس وتارة يقول انه متحرك بقوة غير متناهية ويظن في ظاهر الامر ان بين هذه الاقاويل
مناقضة وليس كذا فانه اراد بكونه متحركا بالطبيعة انه ليس في جوهره ميل ممانع للميل الارادى المستدير
الذى له والموجب لذلك الميل هو نفس الفلك والممد لذلك النفس هو العقل الذى اشار اليه بالقوة الغير
المتناهية كما سنذكر مانه في العلم الاعلى ان شاء الله تعالى قوله فلها نفس وهى ناطقة اذ فاعلها كما ستعلم
اشرف وما هو في حكم فاعل النفس من ابداننا اشرف من ابداننا فهى اشرف وان كان اخس فلجسمية احدهما
وليس كذا مريدا ان الافلاك لها نفس لما ثبت من ان المتصرف فيها بالحركة يجب ان يكون مريدا والمحققون
حكموا بان نفس الفلك يجب ان يكون ناطقة اى ليست بجسم ولا جسمانية والمدرس السليم حكم ان نفوسها
اشرف من نفوسنا اذ فاعل نفوس الافلاك كما ستعلم في علم ما بعد الطبيعة اشرف من الفاعل لنفوسنا
والقابل لنفوسها وهو الجرم الفلكى اشرف من القابل لنفوسنا وهو البدن الانسانى فهو كان كذا وجب
ان يكون نفس الفلك اشرف من النفس التى لنا ولو لم يكن نفس الفلك ناطقة لكانت اما جسما او جسمانية و
على التقديرين يكون اخس من النفس الانسانية ويكون الشئ اخس من شئ اخر ليس الا لان فاعل الاخس
او قابله اخس من فاعل الاشرف او قابله فلو كانت نفس الفلك اخس من نفس الانسانى لكان ذلك اما
لان فاعل نفس الفلك اخس من فاعل نفس الانسان او لان قابلها اخس من قابلها ولما كان الامر بالعكس
وجب ان يكون نفس الفلك ناطقة اذ لو لم يكن ناطقة لكانت اخس من نفس الانسان وهو محال قوله فوقف

من هذا انها ليست عنصرية يشير بذلك الى الافلاك وقوله فان بسايطها لا يتصور ان يكون ذات نفس
والا لما احتاجت الى المزاج يريد ان بسايط العناصر لو كانت قابلة لتصرف النفس وتدبيرها لما احتاجت
في تعلق النفس بها الى حدوث المزاج الحاصل لما تركب منها قوله ومركباتها لا تدوم وكانت تنحل بالحركات
وليس كذا فاعلم انه لما ابطل كون الافلاك بسايط من العناصر الاربعة ذكر بعد ذلك انها ليست شيئا من المركبات
العنصرية ثم له الاحتجاج على انها ليست عنصرية البتة ودليل انها غير مركبة من العناصر انها لو كانت
مركبة منها لما كان وجودها دائما ولكان دوام الحركة يحللها قياسا على المركبات التى عندنا والتالى باطل
فالمقدم مثله وعندى في الشرطية نظر يقتضى ان يكون هذه الحجة اقناعية لا برهانية ولعل تدبيرها بحدس
يصير موجبا للتقرير وهذا البحث وان كان غير مناسب لهذا الموضع لانه انما ذكره تفريعا على ان الافلاك
ذوات نفوس قوله وليست بمخرقة والا لانبعثت حركة مستقيمة ورطوبة ويبوسة فكانت عنصرية
ذوات الكيفيات الاربعة وليست كذا فاعلم ان هذا ليس من مباحث هذا الموضع ايضا وقد مضى الكلام
فيه وانما هو تفريع على ان الافلاك ليست بعنصرية المفرع على ان لها نفوسا فهو فرع الفرع وتقريره
انها لو كانت متخرقة للزمها احد امور ثلثة الحركة المستقيمة والرطوبة واليبوسة وذلك انها في حال
الانخراق يكون متحركة على الاستقامة لا محالة وفي غير حال الانخراق فهى قابلة له فان العرض انها كذلك
فان قبولها له بسهولة فهى ذات رطوبة وان كان بعسر فهى ذات يبوسة ولما كانت الحركة المستقيمة لا تنفك
عن الحرارة والبرودة لانها ان كانت الى المحيط لازمها الحرارة وان كانت الى المركز لازمها البرودة وكان
لا معنى للعناصر الاربعة الا التى هى موصوفة بهذه الكيفيات الاربع لا جرم لزم ان الافلاك لو كانت
قابلة للانخراق لكانت عنصرية وليست كذا كما مر في البحث المتقدم على هذا انتهى ادرك بطلان الانخراق
وحاصل ان هذا لا يمشى الا بانكار الصور النوعية التى للعناصر وبان الحركة المستقيمة لا تلازم مساوقة
للكيفيات الفعليتين وهذا مما تنازع فيه فيكون البحث من الاقناعيات ايضا   والناس يختلفون
في الحدس فمنهم البليد الذى ما انقدح ابدا في فكره ومنهم من يكثر الحدس كثيرا في الكم والكيف على
غيره وليس تم حد يجب الوقوف فيه فيجوز ان يقع من يدرك بحدسه اكثر المعقولات في زمان يسير دون
التعلم ومثله نفس قدسية ولسيدها مرتبة القوة كما للانبياء والذهن قوة للنفس معدة لاكتساب الاراء
والفهم جودة تهيؤ هذه القوة لتصور ما يرد عليها من غيرها والفكر حركة الذهن الى المبادى ليسلك
منها الى المطالب والحدس جودة هذه الحركة الى اقتناص الحد الاوسط من غير طلب كثير والذكا شدة هذه
القوة ولخرنا بيان بقاء النفس وتتمة كلام في الادراك الى العلم الاخر والله ميسر كل عسير انه ولى التوفيق
قد علمت ان التصديقات التى يتوصل الى اكتسابها بالحد الاوسط انما يتوصل الى اكتسابها بالفعل
وهذا الحد الاوسط قد يحصل ضربين من الحصول تارة بالحدس وتارة بالتعلم ومبادى التعلم الحدس فان

الاسا سهى لا عاله الى حلاس استنبطها ارباب ملكه الحدس ثم اداها الى المتعلم وطا مرله ادنى
فطانه اذا احرب احوال نفسه ولا انسكر انه ما سبق له فى ذهنه شعور لسى من غير تعلم منه الطلب
تحصيله فالعلم بوجود الحدس ضرورى بعد الاختبار واما الذى يحتاج الى اثباته لا مطلق الحدس بل
الحدس القوى الذى يسمى بالقوه القدسيه وكما انا لا انسكر فى وجود الحدس فكذلك لا انسكر فى اختلافه بالسلبه
والضعف والزياده والنقصان ولما كان الانتها فى طرف النقصان الى من لا حدس له البته والذى
سده الفكر على المجهول اصلا فلا لكن يجوز ايضا ان ينتهى فى طرف الزياده الى من له حدس فى كل المطلوبات
اوا اكثرها والى من له حدس فى اسرع وقت واقصره فذلك الشخص الذى يقسه موئده لسلوه الصفاء
سلاله المبادى العاليه وبين الطرفين وسائط لكثره زاد فى الكم والكيف على غيره اشاره الى الوسايط
التى بين على طرف النقصان وما يقاربه ومعنى زيادته فى الكم ان يكون اكثر عدد حدس للحدود الوسطى ومعنى
زيادته فى الكيف ان يكون اسرع زمان حدس وقوله وليس يمتنع بحسب الوهم فيه فيجوز ان يبلغ من بلا ركز الحدس
الى المعقولات فى زمان يسير دون التعلم اشاره الى طرف الزياده والتنبيه على وجوده ويمتنع ان يبهم من
الوجوب هنا لا الوجوب فى نفس الامر بل الوجوب بحسب الذهن حتى يصير معنى الكلام وليس يمتنع حد
ينتهى الذهن اليه ويوجب ان لا يمنع الزياده عليه اذا الامر فى نفسه لا بد وان ينتهى الى ما لا امر يد عليه فى
الوجود وان كان الذهن لا يستبعده كالحال فى الاعداد والاشكال وليس مراده من هذا الكلام
الجزم بوجود من هذا شانه بل اراد التجويز ودفع الاستبعاد ولهذا لم يقل يجب ان يبلغ من يعوكدا بل
حكم بجواز وقوعه واشار بالكل المعقولات الى زيادته فى الكم واشار بكونه فى زمان يسير الى زيادته فى
الكيف وبقيد دون المعلم احتاج اليه ليحترز به عمن يحصل له الكل المعقولات فى زمان يسير لكن مع التعلم
والارشاد الى الحدود الوسطى ولا يكون حدسا قوله والحدس جوده هذه الحركه الى اقتناص الحد الاوسط
من غير طلب كبير فاعلم ان الحدس على قسمين منها يحصل فيه الحد الاوسط من غير طلب اصلا ومنه ما يحصل
فيه مع طلب الا انه لا يكون كبيرا كما فى الفكر وقد عرفت ان سلب الاخص اعم من سلب الاعم فيعمه الطلب
الكبير بدخل فيه نفى الطلب اصلا وحصول الطلب الذى لا يكون كبيرا لانه اعم من كل واحد منهما قوله
والذ اشاره هذه القوه يشير بذلك الى القوه الذهنيه والذى اخره من مباحث النفس والادراك
الى العلم الاخير الذى هو الالهى يا تما اخره لانه اخص بذلك العلم من هذا فان العلم الطبيعى ينظر فى النفس
الناطقه لا من حيث ذاتها وماهيتها بل من حيث انها محركه للبدن ومدبره فيه لان موضوعه هو
الجسم من حيث وقوعه فى التغير والثبات وان نظر فى هذا العلم فى ماهيه النفس فذلك انما هو بالعرض
لا بالذات وبقا النفس بعد خراب البدن هو من جمله النظر فى النفس لا من حيث تعلقها بالبدن فهو احص
بالعلم الالهى الذى ينظر فى الامور المجرده عن الماده والتى يجوز تجردها عنها ذهنا وعينا كما تعرف وكذا

الانفصال

فى

واذا عرفت هذا فقوله
فيتم البليد الذى ما افلح
ابدا فى فكره اشاره الى طرف
النقصان وقوله ومنه ينتهى
الحدس كثيرا ده ط

العله
هو من مباحث الادراك فلهذا وجب ان يوخر الكلام فيه الى ذلك وهذا اخر ما سمح به الخاطر من شرح
العلم الطبيعى من كتاب الملوحات والمنزل البركات وعانه الحركات حمدا لا يحد ولا يحصى ولا يعد ولا يستقصى
وهو المسوول ان يخلصنى من هذه الجزيه الظلما الى مشاهده عالم الثبات والضيا وان يجعلنى ممن
يتمسك بعروته الوثقى تاركا لما ينفى عما يبقى وان يرزقنى من التوفيق ما يقتضى المزيد من احسانه ويوجب
الخلود فى الفردوس الاعلى من جنانه ويكون فى يوم الحساب جنه من هلاكه ووسيله الى الوصول الى
كرم جنابه انه ولى الخيرات ومنتهى الرغبات والله المعز وهو نعم المولى ونعم النصير

بسم الله الرحمن الرحيم قال المصنف رحمه الله تباركت ربنا خالق النور ومبدا الوجود ان قنا شوق لقائك والصعود الى جناب كبريائك واجعل ذواتنا من الطاهرات الكاملات والمفارقات العايدات اليك انك ولى الايد وصاحب الطول العظيم المجيد هذا نهو الشروع فى علم ما بعد الطبيعة من التلويحات اللوحية والعرشية لم التفت فيها الى المشهور بل انقح فيها ما استنطقت واذكر لب قواعد المعلم الاول وعلى الله توكلى انه القائم على كل نفس ومنه بدو كل باد واليه اوبة كل آيب وفيه اطوار تقسيم وضوابط وخمس موارد والمرصاد الاخير ويتقدم على الكل مقدمة

مقدمة

انه لما كان الامور منها ما لا يتعلق باعمالنا كالسماء والارض ومنها ما يتعلق بها سمى العلم المتعلق بالاول الحكمة النظرية والثانى بالحكمة العملية وينقسم الثانى الى حكمة خلقية ومنزلية ومدنية باعتبار ان الانسان يحتاج الى معرفة الفضائل ليقتنيها والرذائل ليجتنب عنها فاحتاج الى الاول وباعتبار معرفة مصالح منزله الى الثانى ليعلم تدبيره وكيفية النظام اللائق به والواجب من المشاركة بين اهله وباعتبار ان يعرف ما ينبغى من المشاركة مع الناس واهل المعمورة واستبقاء النوع الى الثالث والحكمة النظرية لها اقسام فما يتعلق بامور غير مادية اصلا كالواجب الحق والعقول ونحوها واقسام الوجود المطلق التى وان خالط شئ منها المادة ولكن لا على سبيل الافتقار اليها لطبيعتها سمى العلم الاعلى وموضوعه اعم الاشياء وهو الوجود المطلق ويبحث عن اعراضه الذاتية واقسامه فمنه العلم الكلى اى الذى فيه تقاسيم الوجود ومنه الالهى وما يتعلق بامور متعلقة بالمادة لكن الوهم يجردها ولا يحتاج فى فرضها موجودة الى مادة خاصة مستقلة سميت الحكمة الوسطى وموضوعها الكم فمن حيز المتصل الهندسة ونحوها ومن المنفصل الحساب وما يليه والذى يتعلق بالمادة غير متجرد اصلا بل يفتقر الى مواد خاصة واستعدادات وتغيرات سمى العلم الطبيعى وموضوعه جسم العالم من حيث ان فيه مبدا حركة وسكون وتغير والخروج الامور عن القسمين وكل من ثلثة واما تقاسيمه فنذكرها فى تلويحات ثلثه

اول انما قدم على هذا العلم ذكر تقاسيم العلوم ولم يقدمه على الطبيعى ولا المنطق لان موضوع هذا العلم لما كان هو الوجود من حيث هو وجود وفى هذا العلم يذكر تقاسيم الوجود واحكام كل قسم منها ومن اعطى تقاسيم الوجود فى العلم الكلى حقها امكنه ان ياتى على جميع قواعد الطبيعى والالهى وغيرهما بحيث تصير العلوم كلها علما واحدا وانموذج ذلك انا اذا قسمنا الوجود الى قار الذات وغير قار الذات خرج من ذلك مباحث الحركة واذا قسمناه الى ما يصح عليه التناهى والى ما لا يصح خرج بحث تناهى الابعاد والقوى والى ما يقبل التجزية وما لا يقبلها خرجت مباحث النفس والجوهر الفرد وغيرهما وكذلك يمكن ان تخرج ما يتعلق بالحكمة العملية ومباحث المنطق ومباحث الرياضى اذا انتهيت الى التقاسيم المناسبة لها وانما احتاجوا الى التفصيل لانه الالبق والاسهل فى التعليم واعلم ان معاقد ما ذكره من

تقسيم

بتقسيم العلوم وتلخيصه ان العلم اما ان يتعلق بما لقدرتنا تاثير فى وجوده او عدمه او ليس والاول العملى والثانى النظرى والعملى اما ان يختص بالانسان وحده او لا يختص فالمختص هو علم الاخلاق وغير المختص ان كان باعتبار مشاركة اهل المنزل فقط فهو علم تدبير المنزل والا فهو علم المدينة والنظرى اما ان يكون علما لا يتجرد عن المادة الجسمانية فى الوجودين او لا يكون فالذى يكون هو العلم الاعلى ويسمى ايضا بالعلم الكلى وبالفلسفة الاولى وبعلم ما بعد الطبيعة وبالعلم الالهى والذى لا يكون ان صح تجرد معلومه عنها فى الذهن فقط فهو الحكمة الوسطى ويسمى بالعلم الرياضى ايضا والا فهو العلم الطبيعى ويسمى ايضا بالعلم الاسفل ومن هذه يتفرع العلوم باسرها ويكون علم المنطق من فروع العلم الاعلى ومنهم من ادخله فى اصل القسمة هكذا العلم اما ان يطلب ليكون آلة لما عداه من العلوم او لا يطلب لذلك والاول هو المنطق والثانى اما عملى واما نظرى على الوجه الذى عرفت الى اخر التقسيم فمن فروع العلم الاعلى كيفية الوحى واحوال المعاد وقد ذكرهما فى هذا الكتاب ومن فروع الحكمة الوسطى علم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة وعلم المساحة وعلم الحيل المتحركة وعلم حركة الاثقال وعلم الاوزان والاثقال والموازين وعلم الالات الجزئية وعلم المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه وعلم الزيجات والتقاويم وعلم اتخاذ الالات الغريبة للالحان وعدتها اثنا عشر علما ومن فروع العلم الطبيعى علم الطب وعلم احكام النجوم وعلم الفراسة وعلم تعبير الرؤيا وعلم الطلسمات وعلم النيرنجات وعلم الكيمياء فهى سبعة علوم وقد عرف ان هذه كلها تتشعب من العلم الاعلى فهو اصل العلوم كلها وهذا لم يستعمل فيه من المساهلات الخطبية والحجج الاقناعية كما استعمله فى العلم الطبيعى بل اجتهد فى تنقيحه من غير التفات الى الشهرة المخالفة للحق واذا عرفت هذا فقوله لما كان الامور منها ما لا يتعلق باعمالنا كالسماء والارض ومنها ما يتعلق بها سمى العلم المتعلق بالاول الحكمة النظرية وبالثانى الحكمة العملية اراد بما لا يتعلق باعمالنا ما لا يكون لقدرتنا تاثير فى وجوده او عدمه وبما يتعلق بها ما يكون لقدرتنا تاثير فى وجوده او عدمه فان وجود السماء وكونها كرية مثلا ليس باختيارنا ولو اردنا عدمها او كونها على شكل اخر لم يكن لنا الى ذلك سبيل بخلاف الافعال البشرية فيما ينبغى ان يفعل وما لا ينبغى فان تلك انما توجد وتعدم بحسب اختيارنا وقدرتنا وعلى هذا فالغاية من القسم النظرى حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات التى لا يتعلق وجودها وعدمها بفعل الانسان والغاية من القسم العملى ليس حصول اعتقاد ورأى فقط بل حصول رأى واعتقاد فى امر عمل يكسب الانسان لكسب ما هو الخير فى ذلك الامر فغاية النظرى هو الحق وغاية العملى هو الخير قوله وينقسم الثانى الى حكمة خلقية ومنزلية ومدنية فاعلم ان المدنية قد قسمت الى قسمين الى ما يتعلق بالملك ويسمى علم السياسة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة ويسمى علم النواميس ولهذا جعل بعضهم اقسام الحكمة العملية اربعة وليس ذلك بمناقض لمن جعلها ثلثة لدخول قسمين منها تحت واحد واما قوله فما يتعلق

بامور غير مادية اصلا كالواجب الحق والعقول ونحوها واقسام الوجود المطلق التي وان خالط
شي منها المادة ولكن لا على سبيل الافتقار اليها لطبعتها سمي العلم الاعلى واعلم ان هذا العلم هو الذي
ينظر في الامور التي لا يفتقر لطبيعتها الى المادة الجسمية وهذه الامور على اقسام منها ذوات ومنها صفات
فالذوات كذات الاحد الحق والعقول المفارقة والنفوس واما الصفات فمثل الهوية والوحدة و
الكثرة والعلة والمعلول والكلية والجزئية والتامية والنقصان والصفات على قسم ما يخالط المادة
الجسمية وما لا يخالطها والقسم المخالط ليست مخالطته على جهة الوجوب والافتقار فان مورد
القسمة ينافيه وهذا كالوحدة والكثرة فانهما تارة تعرضان للاجسام وتارة تعرضان للمجردات
ولو كانا في ذاتيهما مفتقرين الى المادة الجسمية لما وجدا منفكين عنها البتة فما كان يوصف بهما الموجودات
المجردة كالنفوس والعقول ولهذا قسم بعضهم الحكمة النظرية الى اربعة اقسام بحسب انقسام
المعلومات اليها فالمعلومات اما ان تفتقر الى مقارنة المادة الجسمية في الوجود العيني اولا
تفتقر والاول ان لم تتجرد عنها في الذهن فهو الطبيعي والا فالرياضي والثاني ان لم تقارنها البتة فهو
الالهي والا فهو العلم الكلي ولا منافاة بين التقسيمين كما عرفت قوله وموضوعه اعم الاشياء
وهو الوجود المطلق ويبحث عن اعراضه الذاتية واقسامه فاعلم ان من الناس من زعم ان الشيئية
اعم من الوجود معللا بانها يصدق على المعقول الذي لا وجود له في الاعيان بخلاف الوجود وبانه
يقال على نفس الوجود وعلى الماهية التي يعرض لها الوجود وهذا خطا فان المعقول الذي لا وجود
له عيني هو موجود في الذهن فكما انه شي في الذهن فهو موجود فيه وكما انه ليس بموجود في الاعيان
هو ليس بشي في الاعيان وصدق الشيئية على الوجود والماهية معارض بصدق الوجود الذهني
على الشيئية والماهية المخصوصة فهو اعم منهما وبهذا يتبين ان الوجود الذي هو موضوع هذا
العلم ليس المراد به الخارجي على الخصوص ولا الذهني على الخصوص بل الوجود المطلق كما ذكر
صاحب الكتاب واراد به الغير المقيد باحد القيدين المذكورين واعراضه الذاتية كما يوصف
بانه واحد او كثير وبانه كلي او جزئي وبانه بالقوة او بالفعل فانه لا يحتاج ان يكون واحدا او كثيرا
وكذا ما معها الى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود عام وليس كذا اذا وصف بانه مساو مثلا
فانه لا يمكن ان يوصف به الا اذا كان كما ولا اذا وصف بانه متحرك او انسان فانه لا يمكن وصفه بهما
الا اذا كان جسما طبيعيا وموضوعات سائر العلوم لا يبحث عن نحو وجودها في تلك العلوم وانما يبحث
عن نحو وجودها في هذا العلم فيكون موضوعات سائر العلوم كالاعراض الذاتية لموضوع هذا العلم
وهي وامثالها اقسام الوجود المطلق قوله من حيز المتصل الهندسة ونحوها اراد بنحوها علم الهيئة
لتعلقه بالكم المتصل ايضا فان موضوعه الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها

واوضاعها وحركاتها اللازمة لها وقوله ومن حيز المنفصل الحساب وما يليه الذي يليه هو علم
الموسيقي فان الحساب ينظر في العدد والموسيقي ينظر في النغم من حيث اعراض ذاتية للعدد فعلم بان ان (نعرض لها)
الاقسام الاصلية للعلم الرياضي على ما هو المشهور اربعة علم الهندسة وعلم الهيئة وعلم الحساب
وعلم الموسيقي وفي هذا الموضع نظر فان موضوع الحساب هو العدد وهو مما يوجد في الاعيان
غير مقارن للمادة الجسمية فان المفارقات ذوات اعداد وهو مما ينقسم اليه الموجود انقساما
اوليا فان الموجود اما واحد او ذو عدد فهو مما ينظر فيه في العلم الاعلى فلا يجوز ان يجعل الحساب
الذي هو موضوعه من اقسام العلم الرياضي وقد نبه على ذلك في غير هذا الكتاب وتساهل فيه ههنا (العدد)
لانه لا يخل بامر مهم ولان العلم الرياضي غير مذكور في كتاب التلويحات قوله وفي الخروج الامور عن
التقسيمين وكل من ثلثة يريد به التنبيه على وجه الحصر في انقسام العلوم الى قسمي العملي والنظري
وانقسام كل واحد منهما الى الاقسام الثلثة المذكورة لانه اندرج في الحصر ذكر تعريفاتها وموضوعاتها (عاتها)
فصار وجه حصرها كالمغمور الذي لا يكاد ان يتنبه له فاحتاج الى تجريده ليتضح قال **الملوح**
الاول في قول جلي واشارة الى المقولات اعلم ان الوجود والشيئية من حيث مفهومهما لا يحتاجان
ولا فصل لهما فلا حد ولا رسم اظهر منهما فلا رسم والتعريف بانه الذي ينقسم الى فاعل ومنفعل او قديم
وحادث وايراد لفظة ما والذي ومن وهو ونحوها في تعريف شرحه الحاصل له فان الاربعة الاولى
يدخل في حدها الوجود والتعريف الا به مع اعتبار افادة واستفادة او سبق عدم او لا سبقه فيكون
من الاغاليط التي يتنبه لكل وهذه الالفاظ كلها اسماء الوجود فاما مرادفة له او اخص واخذ الشي
في حد نفسه اغلوطة عرفتها فتصوره فطري لا حاجة له الى شرح اقول مراده بالاربعة الاولى
الفاعل والمنفعل والقديم والحادث وقوله يدخل في حدها الوجود يريد بالحد مطلق التعريف واعتبار
الافادة انما هو في الفاعل فانه يعرف بانه الموجود الذي يفيد وجود شي اخر واعتبار الاستفادة
انما هو في المنفعل فانه يعرف بان الموجود الذي يستفيد الوجود من غيره واعتبار سبق العدم هو في
الحادث فان الموجود المسبوق بالعدم واعتبار لا سبق العدم هو في القديم فان الموجود الذي لا يسبقه
عدم ويراد بالعدم ههنا عدم نفسه لا مطلق العدم والا لكان الحادث المسبوق بحادث اخر الى لا نهاية
يصدق عليه انه غير مسبوق بالعدم فيكون قديما وحادثا هذا خلف ووجه الغلط في هذه التعريفات
وامثالها اخذ الشي في تعريف نفسه وتعريف الشي بما هو اخفى منه فان الفاعل والمنفعل اخفى من الوجود
وكذا القديم والحادث اذ كل واحد من هذه اخذ الوجود فيه مقيدا باحد ما ذكر من الافادة والاستفادة
وما يجري مجراها فهو اخص من مطلق الوجود حينئذ والاخص اخفى من الاعم قوله وهذه الالفاظ كلها
يشير الى ما والذي ومن وهو ونحوها فالمرادف من هذه للوجود هو كالذي كما يقال الوجود والشي

هو الذي يصح ان يخبر عنه فان هذا مع كونه تعريفا للشئ بما هو اخفى منه لكون الوجود والشيئية اعرف من
صحة الاخبار قد اخذ فيه لفظة الذي التي هي مرادفة للموجود وكذا للشئ واما الذي هو من هذه الالفاظ
اخص من الوجود فكلفظة من فانها لا تطلق الا على ذوي العقل فهي تدل على وجود مخصوص فاذا اخذت في تعريف
الوجود فهو اخفى في المعنى فكذا فتصوره فطري لا حاجة له الى شرح قد يورد عليه بان ما تصوره فطري
فالعلم بانه كذلك فطري ايضا فلم الى تعبا التعنت ههنا وجوابه ما قد عرفت من ان بعض النظريات قد يسعى
الى تنبيه واخطار بالبال من غير ان يكون ذلك بالحقيقة ... وكذا تعريفا بالمجهول والافادة علم ليس
في الغريزة وعلى هذا فلا يبعد ان هذه الاشياء التي هي تعريف الوجود والشيئية بها قد ينتفع بها نفعا ما
من هذا القبيل فانها يحصل بها تنبيه ما على الشئ وان كانت اخفى منه ولعل من جعلها مرادفة للموجود و
الشئ انما ذهب الى هذا لا الى ما بين فساده فان مفهوم الوجود والشيئية الخ على ذي لب فطرية تصوره
واستغنائه عن القول الشارح سواء كان حدا او رسما قال والشيئية تحمل على الاشياء غير متاصلة
ولا شئ مطلقا بل هي تابعة للمتخصصات من الماهيات في التعقل اقول اعلم ان الشيئية من
المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى وحكمه في ذلك حكم الجنس والفصل
والنوع والكلي والجزئي وما يجري مجرى ذلك فانه ليس في الموجودات موجود هو شئ بل
الموجود اما انسان او شجر او غيرهما من الماهيات المتخصصة ثم يلزم من تعقل كل
واحد من هذه ان يكون شيا وهذا من الامور الظاهرة عند العقل وقد سبق منه اشارة
الى ذلك في علم المنطق عند كلامه في الموضوع والمحمول وكذلك كون الشئ ذاتا وحقيقة وما هو
ومما يدل على ان الوجود غير الشيئية انه يقال كذا ممكن الوجود ولا يقال انه ممكن الشيئية
ويقال ايضا ان كذا وجوده من الفاعل ولا يقال ان شيئيته من الفاعل فالمفهومان متغايران
وحيث صدق احدهما صدق الآخر وليس لشيئية اعم من الوجود كما سبق فان قيل اذا كان
تصور الوجود والشيئية بديهيا فما الحاجة الى بيان تغايرهما واظهار الفرق بينهما فان كل
من تصور ماهية عرف امتيازها عما عداها قلنا لا نسلم ان تصور امتياز الشئ لازم لتصور
ذلك الشئ فان من الجائز تصور الماهية مع الذهول عن امتيازها فلا يستغني ذلك الامتياز عن
التنبيه عليه اذا قامت الحجة على ثبوته فان قيل لم لا يجوز ان يتاصل الشيئية كما يتاصل الوجود
الواجبي على ما ياتي بيانه فان العقل لا يفرق بينهما من هذه الجهة فان جاز تاصل الوجود
فليجز تاصل الشيئية وان لم يجز تاصلها فلا يجوز تاصله قلت اني فيما يستانف اذكر ما يتحقق
به دفع هذا السوال على وجه يزيل الاشكال قال ولا واسطة بين الوجود والعدم واخذ بعض
الناس مجهولات على المعاني كاللونية على انواعها على انها غير موجودة ولا معدومة وسماها

احوالا فغلط من الكليات التي هي غير معدومة عن الاذهان ولا موجودة في الاعيان فيقال لهم اذا
كان السواد معدوما فلونيته معدومة فانه اذا لم يكن السواد موجودا فلا تتحقق لونيته فاذا وجد
السواد فلونيته ان بقيت على العدم فالموجود صفته معدومة يوصف بها هذا محال وان حصلت
فوجدت وقالوا ان الموجود من هذا القبيل والاشياء متمايزة بالاحوال والجواب ان في الوجود اما ما
به الاشتراك او ما به الافتراق وكل عنده غير موجود ولا معدوم فليس في الوجود موجود
وان علمت ان صفة الشئ اما ان يكون حاصلة له فهي موجودة والحصول هو الوجود وان لم تحصل
فهي معدومة ولا مشاحة في الاسماء فما سموه ثابتا هو ما سميناه موجودا وما سموه نفيا هو
العدم اقول الذي ذهب الى اثبات الواسطة بين الوجود والعدم هم جماعة من ارباب علم الكلام
من المعتزلة ابو هاشم واتباعه ومن الاشعرية القاضي وامام الحرمين على ما نقل من اقاويلهم ولم
يذكروا لا ما نقل عنهم من الاحتجاج على تصحيح هذه المقالة وثانيا نقض ذلك الاحتجاج وثالثا الاستدلال
على بطلان ما ذهبوا اليه فما احتجوا به ان الموجودات اشتركت في الوجود وامتاز كل منها
عن الباقي بماهياتها المخصوصة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فوجود الاشياء مغاير
لماهياتها ثم ذلك الوجود اما ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما والاول يقتضي
ان يكون للوجود وجود آخر لانه شارك الموجودات في الموجودية وامتاز عنها بامر آخر ويلزم
من ذلك ان يكون لكل وجود وجودا زائدا الى لا نهاية وهو محال والثاني محال ايضا لان الموجودية
تناقض المعدومية والشئ لا يكون عين نقيضه فتعين ان الوجود ليس بموجود ولا معدوم ومن جملة احتجاجهم
ان السواد والبياض مثلا اشتركا في اللونية وامتاز كل واحد منهما عن الآخر بفصل فالجنس والفصل
ان كانا موجودين لزم قيام العرض بالعرض وانتم لا تجوزون ذلك وان كانا معدومين او احدهما موجودا
والآخر معدوما فهو ظاهر البطلان فانا نعلم ان الاشتراك في اللونية ليس اشتراكا في مجرد الاسم
ولا في علم عرف اذ بين السواد والبياض من المشاركة ما ليس بين السواد والحركة ولولا وجود ما
الافتراق لكان السواد هو البياض بعينه فلم يبق الا انه به الاشتراك او ما به الامتياز وكليهما انه
لا يوصف بالوجود ولا بالعدم وهو المطلوب وقد احتجوا بمثل ذلك على ان العرضية المقولة على
كل واحد من الاعراض المتعينة او خصوصيات كل واحد من الاعراض لا معدومة ولا موجودة و
كذا كثير من الاشياء والجواب ان الوجود من الاعتبارات الذهنية وكذا الاجناس والفصول
التي يتقوم بها الماهيات البسيطة وكذا غيرها من الامور العامة والخاصة كما يتحقق ذلك في مباحث
التشطاس على الاستقصا وبهذا يظهر فائدة قوله فغلط من الكليات التي هي غير معدومة عن الاذهان
ولا موجودة في الاعيان وقد يتاتى دفع شبههم بوجوه اخرى الا ان جوابهم الحقيقي هو هذا ولم في

هذا الباب كلام طويل لا يليق ايراده في هذا الشرح واما ما استدل به صاحب الكتاب على ابطال مقالتهم
وان كان لوضوحه عند ارباب التحقيق مستغنيا عن الاستدلال فهو تقريره السواد المعدوم مثلا
اما ان يكون لونيته موجودة او معدومة لا جائز ان يكون موجودة اذ لو تحققت لونيته حالة عدمه فهو
في تلك الحال اما ان يكون شيئا على قاعدة القائلين بشيئية المعدوم او لا يكون فان كان شيئا فوجوده و
وجود صفاته كلها ثابتة لامكانها فهذا السواد المشار اليه يجب ان يوجد قبل وجوده وهو محال وان
لم يكن شيئا فهو منفي ولا يثبت للمنفي في الاعيان وصف فلونية السواد اذن معدومة حالة عدمه فاذا
وجد السواد بعد عدمه فلونيته ان بقيت على العدم فللسواد الموجود صفة معدومة هي اللونية
يوصف بها في الاعيان وهو ظاهر البطلان وان لم يبق لونيته على العدم بل حصلت على اي وجه كان
فقد وجدت اذ لا معنى للوجود سوى ذلك الحصول فعلى كل التقادير لا يخرج عن الوجود والعدم و
من اراد اشباع الكلام في هذا فعليه بكتبهم وكتب مناقضيهم وهؤلاء جعلوا الوجود وما يمتاز به الاشيا
من الاحوال التي لا توصف بالوجود ولا بالعدم وقد الزمهم صاحب الكتاب من ذلك ان لا يكون في الوجود
موجود اصلا اذ كل ما في الوجود اما شيء به الاشتراك او شيء به الامتياز وكلاهما من قبيل الاحوال
على رايهم فكل ما في الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهذا انسلاخ عن الانسانية ودخول في السفسطة
ولهذا اعاد صاحب الكتاب النزاع في هذه المسئله الى الخلاف لفظي اذ لا يتصور اعتقاد هذا الراي
من ذي عقل ونظر بعد ما يتصور مفهوم الوجود والعدم على الوجه المشهور وهو ان صفة الشيء اما
ان يكون حاصله او لا حاصله له وهذا نفي واثبات وهم فقد اعترفوا بان الاشيا لا يخرج عن النفي و
الاثبات انما منازعتهم في خروجها عن الوجود والعدم فان كانت حاصله فهي موجود اذ هذا الحصول
هو المعنى بوجودها وان لم يكن حاصله فهي معدومة اذ لا معنى لعدمها الا كونها غير حاصلة فهي المقسم
انما مشاحتهم في الاسما لا غير فانهم باعترافهم بان لا واسطة بين الاثبات والنفي يتبين تسليمهم ان لا
واسطة بين الوجود والعدم بالمعنى الذي نتصوره فان الذي سموه ثابتا هو الذي نسميه موجودا
والذي سموه نفيا هو المسمى بالعدم عندنا وبهذا يظهر ارتفاع المنازعة وحصول الوفاق في المعنى
دون اللفظ وهذه المسئله لا يجوز ان يجعل من مواقع الانظار لكنها ذكرت لكون من ليس له قدم راسخ
في التحقيق ظنها كذلك قال وزعم ايضا ان المعدوم الممكن شيء والمنفي هو المحال فالممكن ثابت قبل الوجود
بتأمله الماهية المعدومة ليست بموجودة فوجوده منفي مسلوب وهو ممكن فهو مبطل كلامهم
ثم ان ثبت الوجود المعدوم للماهية كما هو في مذهبه في الممكن وما ثبت لشيء من الصفات يوصف
به فالوجود يوصف به المعدوم هذا محال ثم الذي اشير اليه هذا ان كان قبل الوجود ثابتا وهو هذا فكونه
قبل الوجود موجودا او لم يكن هذا فهذا لم يكن قبل الوجود ممكنا بلى قد ينعدم عن الاعيان الموجود في الا
ذهان

وبالعكس اقول القائل بهذه المقالة هم المعتزلة غير ابي الهذيل العلاف وابي الحسين البصري واتباعهما
وقسم هؤلاء المعدوم الى قسمين ممكن وممتنع وحكموا بان المعدوم الممكن شيء يريدون بذلك انه ثابت
في خارج الذهن مع خلوه عن صفة الوجود اذ هو عندهم اعني الوجود زايد على الماهية في الخارج واما
المعدوم الممتنع فهو المنفي عندهم بمعنى انه غير ثابت في الاعيان وكونه منفيا صفة مساوية له فكل
ممتنع منفي وكل منفي ممتنع وقد دل في الكتاب على هذه المساواة بقوله والمنفي هو المحال بالالف واللام
في المحمول ويلزم من صدق هذه القضية ان كل ما ليس بمحال ليس بمنفي فيكون ثابتا فكل ممكن ثابت قبل
اتصافه بالوجود واحتجوا على ما زعموه بوجهين لم يذكرهما في الكتاب لعلمه بان من وقف على الاصول
تمكن من حلهما وحل امثالهما وانا اذكرهما واشير الى حلهما على وجه الاختصار الوجه الاول المعدوم
متميز وكل متميز ثابت فكل معدوم ثابت اما ان المعدوم متميز فلان المعدوم كطلوع الشمس غدا معلوم
وكل معلوم متميز لانا نميز بين طلوع الشمس من مشرقها او مغربها وبين ما نقدر عليه من الحركه وما لا نقدر
عليه منها ولانا نريد شيئا ونكره شيئا آخر وان كان المراد والمكروه معدومين واما ان كل متميز ثابت فلانا
لا نعني بالثبات الا كون هذه الماهيات في انفسها متعينة ومتحققة ولا يحصل امتياز هذه من
تلك الا بعد تحقق هذه وتلك فالماهيات متحققة في العدم الوجه الثاني ان الامكان صفة ثبوتية يتصف
بها المعدوم الممكن وكل ما اتصف بالثابت فهو ثابت فالماهيات المعدومة الممكنة ثابتة واستدلوا
على ان الامكان صفة ثبوتية بانه ينافي الامتناع الذي ليس بثابت والا لكان الموصوف به ثابتا فيكون
الممتنع الثبوت ثابتا هذا خلف فلابد في احد المتنافيين ان يكون احدهما ثبوتيا واذ ليس الامتناع فهو
الامكان وعورض دعواهم ان كل معلوم ثابت بانا نتصور الممتنعات كشريك الباري تعالى وجمع
الضدين وجبل من ياقوت مع اعترافكم انها ليست ثابتة واما الامكان فهو عدمي اعتباري وسياق الكلام
فيه على الاستقصا وقد ابطل هذا المذهب في الكتاب بطريقين هذا تقريرهما اما الطريق الاول فهو
ان الماهية المعدومة التي زعموا انها ثابتة في العدم اما ان ثبت وجودها في العدم او لا يثبت فان لم يثبت
فليست في العدم موجودة اذ وجودها منفي مسلوب لا محاله لكوننا نتكلم على تقدير انه غير ثابت واذا
كان ذلك الوجود منفيا فلا يجوز ان يكون واجبا وهو ظاهر ولا ممتنعا والا لم يوجد تلك الماهية البتة
ولكان الممكن الوجود ممتنع الوجود هذا خلف فهو ممكن ومنفي فبعض المنفي ممكن وبعض الممكن منفي كما
هو مذهبهم في ان كل ممكن معدوم ثابت مع ان الوجود في العدم من جملة الممكنات لزم من ذلك ان يكون
المعدوم موجودا وهو محال وانما كان ذلك لازما لانه متى كانت الماهية في العدم ثابتة وكان الوجود
المختص بها ثابتا في العدم ايضا فان لم يكن اتصافها بذلك الوجود ثابتا لاتضاح ان ذلك الاتصاف ممكن
عاد المحال ولانا نعلم قطعا ان ما ثبت من الصفات لشيء فلابد ان يوصف به ذلك الشيء اذ لا معنى لاتصافه

الا ثبوته له واذا كان ثابتا فالماهية والوجود واتصاف تلك الماهية بالوجود كل ذلك
ثابت في العدم فيكون الماهية متصفة بالوجود في العدم فيكون في حالة عدمها موجودة واستحالة
ذلك ظاهر واما الطريق الثاني فهو ان الشخص المعين المشار اليه بانه هذا لا يخلو اما ان يكون قبل
وجوده ثابتا وهو مع ثبوته لما كان غير موجود فهو هذا المعين المشار اليه او لا يكون قبل وجوده كذلك
فان كان فان لم يكن وجوده او وجود صفاته معتبرا اليه في تصحيح الاشارة حينئذ لزم ان يكون
مشارا اليه حال عدمه وكل مشار اليه موجود والحكم به بديهي فالشخص المعدوم موجود هذا
خلف وان افتقر الى وجوده او وجود ما له من الصفات في تصحيح كونه مشارا اليه وجب ايضا على
مقتضى مذهبهم ان يصح الاشارة اليه وهو معدوم فيكون موجودا من فرض انه معدوم لان
الماهية ووجودها ووجود صفاتها كل واحد منها ممكن فهو ثابت على رايهم مع ان تلك الوجودات
ليس لها وجودات اخرى والا لكانت ممكنة فهي ثابتة ايضا ويعود الكلام اليها فيلزم التسلسل
وهو محال فلا يكون للفاعل تاثير لا في الماهية ولا في وجودها ولا في ماهيات صفاتها ولا في وجود
تلك الصفات وذلك مع ما فيه من التعطيل عن الصانع تعالى يقتضي ان يكون مصححات الاشارة
الى ذلك الشخص في حال عدمه كلها حاصلة فيكون مشارا اليها في تلك الحال ولا يتصور ذلك الا
وهو موجود فيكون قبل الوجود موجودا ولو رجعوا عن مذهبهم في ان الوجود زائد على الماهية
في الخارج وادعوا انه نفس الماهية لم ينفعهم ذلك لان الماهية اذا كانت ثابتة وهي نفس وجودها
فوجودها ثابت وعاد الالزام هذا ان كان قبل الوجود ثابتا وهو هذا اما اذا لم يكن كذلك قبل
وجوده فان لم يثبت اصلا مع انه ممكن تحقق بطلان ان كل ممكن معدوم ثابت وان ثبت الا انه لم يكن
هذا في حال العدم فهذا من حيث هو هذا لم يكن قبل الوجود ممكنا بل يكون الممكن هو ماهية الشخص
لا من حيث هي ماهية ذلك الشخص من جهة ما هو ذلك الشخص المعين بل من حيث هي ماهية مطلقا
وليس الكلام فيها من جهة اطلاقها بل من حيث تخصيصها بانها هذا اذ لو كان ممكنا من حيث هو
هذا لكان ثابتا من حيث هو هذا والتقدير انه ليس بثابت من حيث هو هذا فهو اذن غير ممكن من
حيث هو هذا واذا لم يكن ممكنا فهو اما واجب او ممتنع وكلاهما باطل اذ لو كان واجبا لما كان
معدوما ولو كان ممتنعا لما وجد اصلا ولما بطل القسمان على تقدير ان يكون كل ممكن معدوم فهو
ثابت حالة العدم لا جرم كان ذلك باطلا وهو المطلوب وقد فرعت من تقسيمات الطريق تقسيمات
اخرى لم يذكر في الكتاب اوردتها لايضاح ما فيه ولدفع معاندة من يعاند عند استفهام معانيه
ولما بطل مذهبهم جوز ان يقال المعدوم ثابت لا بالمعنى الذي قصدوه بل بمعنى ان المعدوم في الاعيان
ثابت وموجود في الاذهان وعكس ذلك وهو ان المعدوم في الاذهان موجود في الاعيان صادق

ايضا فان كثيرا من الموجودات لا نتصورها فلا يحصل في اذهاننا وفي هذا الكلام تنبيه على حل بعض
شبههم كما لا يخفى عليك اذا تاملتها قال مقسم ان الموجود اما ان يكون في المحل او لا يكون في بالصيغة
الاولى يعني انه يكون في شيء شايعا فيه لا كجزء منه يسمى هو حالا وما فيه محله وقد وقع الاحتراز من
كون الانسان في الخصب والوتد في الحايط والجزوي في الكلي والشيء في الزمان والمكان بالقيد
الاول وعن كون الجزء في الكل بالقيد الثاني والذي هو في المحل منه ما يستغني الحال عنه في قوامه فيتقوم
دونه ومنه ما لا يستغني والاول يسمى عرضا ومحله موضوعا بالاضافة اليه والثاني صورة ومحله
هيولى وان كان الهيولى قد يقال على محل بالنسبة الى الصورة الغير الحاصلة بعد وبالنسبة الى
الحاصلة يسمى موضوعا فيكون بالاشتراك واقعا على هذا وعلى اعتبار الاضافة الى العرض فالعرض
لا يغير جواب ما هو والصورة تغيره واعتبر بثوب اسود ابيض وما صار هواء وعدم تغير الجواب
في الاول وتغيره في الثاني فالعرض هو الموجود في الموضوع والجوهر هو الموجود لا في موضوع سواء
استغنى عن المحل اصلا او حل ولم يستغن المحل عنه كالصور واقسام الجوهر اربعة جسم واجزاؤه الهيولى
والصورة والخارج عن الاقسام الثلثة المفارقات ولم يخرج عن هذه الاقسام من انه جسم او احد
جزئيه او غيرهما اقول المقصود من هذا المقسم ان يتميز ان الموجودات الممكنة خمسة اقسام ويريد
بالموجود الذي هو مورد القسمة ما انيته غير وجوده ليخرج عنه ما انيته وهو الواجب الوجود
لذاته كما سياتي ولولا ذلك لدخل تحت قسم الجوهر وليس كذا كما بين واذا اردنا حصر الموجودات باسرها
قلنا الموجود اما وجوده انيته او ليس والاول هو الواجب لذاته والثاني اما في محل يستغني بقوامه
وهو العرض او لا في محل فان كان في محل لا يستغني عن الحال في قوامه فهو الصورة وان لم يكن كذا فان
كان متحيزا في حد ذاته فهو الجسم والا فلا يخلو اما ان يكون جزءا من المتحيز وهو الهيولى او ليس جزءا منه
وهو المفارق واما التقسيم المطابق لما في الكتاب فهو ان الموجود الذي وجوده زائد على انيته اذ
هو مراده بمورد القسمة اما في المحل او لا في المحل فالذي في المحل اما ان يستغني المحل في قوامه عنه
فيتقوم دون الحال او لا يستغني فان استغنى سمي الحال عرضا وسمي المحل موضوعا وان لم يستغن سمي
الحال صورة والمحل هيولى وما عدا العرض من هذه الاقسام فهو الجوهر وهو اما جسم او جزؤه او خارج
عنه وجزؤه هو الهيولى والصورة والخارج عنه هو المفارقات واذا عرفت هذا فقوله يكون
في شيء شايعا فيه لا كجزء منه فاعلم انه اذا قيل كذا موجود في كذا فان لذلك معاني مختلفة لا يجمعها جامع
معنوي الا النسبة وليست مقتضية لمفهوم في فانه مع وعلى يدل على نسبة ما وكذا غيرهما فليس
نفس النسبة والاضافة مرادا بلفظة في والنسبة الزمانية تغاير النسبة المكانية مثلا فهو مقول
بالاشتراك فان معنى كون البياض في العاج غير معنى كون الماء في الكوز وغير ذلك من المعاني التي يقال

عليها ذلك وقد يقال على بعضها بالتجوز ايضا ككون الانسان في الخصب او الراحة ولا ينبغي ان يتوهم
ان الاشتمال والاحاطة تعم الكل اذ اشتمال الزمان على الشيء غير اشتمال المكان عليه ولا يتوهم ايضا ان
الظرفية جامعة فان المعاني الظرفية مختلفة ايضا فليس ظرفية الزمان كظرفية الحائط للوتد واذا كانت
لفظة في مختلفة المعاني فما ذكر بعدها من الشيوع وغيره لا يجوز ان يكون فصلا مميزا او خاصة مميزة اذ اللفظ
المشترك ينصرف الى معناه بقرينة لفظية او معنوية ولا يكون هناك فاصل معنوي لعدم العام المعنوي جنسا
كان او غيره فالقيود المذكورة هي قرائن لفظية لا فواصل معنوية وكونه شايعا فيه معناه مجامعته له
بالكلية مع غيره بحيث لم ينسب اليه شيء منه ولا تختص باشارة والمحل ما جامعه شيء هذا حاله وقد عبر عما في
المحل وما ليس في المحل بعبارة اخرى فقيل الموجود اما ان يكون مختصا بشيء آخر ساريا فيه بحيث يكون الاشارة
الى احدهما اشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا وهو مع ذلك ناعت له او لا يكون فان كان سمي الناعت
حالا والمنعوت محلا والذي يكون كذلك تحقيقا هو الحال والمحل اللذين يثبت لهما الاشارة الحسية و
الذي يكون كذلك تقديرا هو الحال والمحل اللذين لا يثبت لهما فانهما وان لم يكن الاشارة متناولة لهما
بما ... لو تناولتهما لكانت الاشارة الى احدهما هي الاشارة الى الاخر قوله وقد يقع الاحتراز عن
كون الانسان في الخصب والوتد في الحائط والجزئي في الكلي والشيء في الزمان والمكان بالقيد
الاول يريد ان لفظة في بهذه المعاني الخمسة لا يصدق فيها معنى الشيوع المذكور الذي قيدت به
النسبة اولا وذلك ظاهر عند التامل قوله وعن كون الجزء في الكل بالقيد الثاني يريد ان لا جزء منه
احترز به عن مثل كون اللونية في السواد والحيوانية في الانسان فانهما اعني اللونية والحيوانية شائعا
في السواد والانسان وليس ما نسبا اليه بغني محلهما بل هما جزءان منه فلم يغن قيد الشيوع في اخراج في الجزء
في الكل بل اخرجت بالقيد المذكور ثانيا وهو الجزء منه وقد يمكن ان يقال انه انما اتى بكاف التشبيه ولم
يقل وليس جزءا منه لان مورد القسمة هو الموجود الخارجي لا الذهني ولا ما يعمهما والمتعلم ان السواد
في الخارج ليس مركبا من لونية وشيء اخر وكذا الانسان ليس مركبا من حيوانية وامر هو المميز له وعلى هذا
حال كل ما يتركب من جنس وفصل فلما لم يكن الجنس والفصل جزئين من النوع في الخارج واراد الاحتراز عنهما
لا جرم جعلهما كالجزء ولم يجعلهما جزءا بالحقيقة فهذا هو الفائدة منه وان لم اجده في شيء من كتبه ولا من كتب
غيره وان لم يكن تصريح به ذلك فقد اتى به زيادة وجعل امثال هذه اجزاء اجزئيا من على المساهلة والتجوز كما
وقفت في حكمة الاشراق والمطارحات على ما يدل انه لم يقصد به الفائدة المذكورة بل اتبع لفظ من تقدم
من غير ان يتنبه له على فائدة قوله والذي هو في المحل منه ما يستغني المحل عنه في قوامه فيتقوم دونه
ومنه ما لا يستغني والاول يسمى عرضا ومحله موضوعا بالنسبة اليه والثاني صورة ومحله هيولى
معناه انه لما قسم الموجود الى ما في المحل والى ما ليس في المحل قسم بعد ذلك كل واحد من الحال والمحل الى

قسمين فقيل الحال اما العرض والصورة وقيل المحل اما الموضوع والهيولى وبين ان محل العرض
هو المسمى بالموضوع وان محل الصورة هو المسمى بالهيولى وفسر العرض بانه الحال الذي يستغني عنه
المحل ويتقوم المحل دونه وذلك كالسواد في الثوب فان الثوب يتقوم ثوبا بدون السواد ولا يفتقر
في تقومه الى السواد سواء كان السواد لازما له او لم يكن وفسر الصورة بانها الحال الذي لا يكون
محله كذلك كالصورة الجسمية في هيولاها وعلى هذا فالموضوع هو المحل المستغني في قوامه عما
يحل فيه والهيولى هو المحل الذي لا يستغني عنه قوله وان كان الهيولى قد يقال على محل بالنسبة الى
الصورة الغير الحاصلة بعد وبالنسبة الى الحاصلة تسمى موضوعا فيكون واقعا بالاشتراك على
هذا وعلى اعتبار الاضافة الى العرض معناه ان كل واحد من لفظة الهيولى والموضوع وان كان يقال
بالمعنى السابق الا انه قد يطلق ويراد به معنى اخر والمعنى الاخر الذي يطلق عليه لفظ الهيولى هو المحل
الذي من شانه ان يحصل فيه صورة اذا اعتبر نسبته الى تلك الصورة ولم تكن حصلت بعد كالجسم
الهوائي الذي من شانه ان يحصل فيه الصورة المائية اذا لم تكن الصورة المائية قد حصلت له واعتبر
ذلك الجسم بالنسبة اليها واما اذا لم يعتبر بالنسبة اليها بل اعتبر بالنسبة الى الصورة الهوائية
او الى الصورة المائية ولكن عند كونها حاصلة له لا قبل حصولها له فانه يسمى بهذا الاعتبار موضوعا
وبهذا يتبين ان لفظة الموضوع واقعة بالاشتراك على هذا المعنى وهو اعتبار المحل بالنسبة الى الصورة
الحاصلة وعلى المعنى الذي سبق وهو اعتبار المعنى بالاضافة الى العرض الذي هو عبارة عن الحال الذي
يستغني عنه المحل في قوامه قوله والعرض لا يغير جواب ما هو والصورة تغيره واعتبر بثوب
اسود ابيض وماء صار هواء وعدم تغير الجواب في الاول وتغيره في الثاني معناه انه لما بين ما العرض وما
الصورة اراد ان يبين الفرق بينهما من جهة الحكم وهو ان العرض لا يغير جواب ما هو فان الثوب مثلا
اذا سئل عنه بما هو كان الجواب في حالتي كونه اسود وابيض واحدا والصورة مغيرة لجواب ما هو كما
اذا سئل عن الجسم المائي بما هو لم يكن الجواب عند مقارنة الصورة المائية له هو الجواب عند مفارقتها
ومقارنة الصورة الهوائية وفي هذا الموضع وهو ان المراة اذا عملت سيفا لم يتبدل الا الاعراض
كالطول والحدة ومع ذلك فان جواب ما هو يتغير وعلى هذا اذا اردنا اصلاح الفرق من هذه الجهة قلنا
ان كل الصور مغيرة لجواب ما هو وليس كل الاعراض كذلك بل منها ما يغير ومنها ما لا يغير ولعل صاحب
الكتاب لما كان من مذهبه ان الصورة بمعنى الحال المقوم لما تحله ليست بموجودة او لم يثبت وجودها
كما لعله اورد كلامه فيه او بعضه فيما بعد وكان كلما يسمى بالصورة فهو من قبيل الاعراض عنده اراد
ان يبين بهذا الكلام بين ما سماه القدماء صورة وبين ما سموا عرضا وان كان ما عرف به العرض لهما صادقا
عليهما قوله فالعرض هو الموجود في الموضوع والجوهر هو الموجود لا في موضوع سوا استغنى عن المحل اصلا

ادحل ولم يستغن المحل عنه كالصورة فاعلم انه لما قسم الموجود الى ما في المحل والى ما ليس في المحل وقسم
ما في المحل الى عرض في موضوع والى صورة في هيولى تبين بعد ذلك ان كلما ليس في موضوع اصطلح عليه
بالجوهر لينحصر الموجودات الثلث كلها في الجوهر والعرض وقد علمت ان الحاجة ان تقييد الموجود بالذى
وجوده غير انيته ولما كانت الاقسام ثلثة وكان العرض احدها لاجرم اندرج تحت الجوهر القسمان الباقيان
وهما ما ليس في محل اصلا والصورة الحالة في المحل المسمى بالهيولى وهو الذى لا يستغنى عما حل فيه
وفي اصطلاح الاولين ان الجوهر هو الموجود لا في محل والعرض هو الموجود في محل واراد بالموجود ما هو
في خارج الذهن اذ كل ما هو في الذهن فهو في محل قوله واقسام الجوهر اربعة جسم واجزاؤه الهيولى
والصورة والخارج عن الاقسام الثلثة المفارقات فاعلم انه اراد بالجسم لا مطلق الجسم بل الجسم المنوع
لان في تركب الجسم المطلق من الهيولى والصورة نظر نبحث عنه او سننبه عليه ولهذا ذكر الصور بلفظ
الجمع دون الهيولى اذ الهيولى الاولى على رايه هي مطلق الجسم فيكون مشتركة بين الاجسام النوعية كلها
واما الصور فهي كثيرة مختلفة والا لم يكن متنوعة والمفارقات قد جرت العادة ان تقسم الى ما له تعلق بالاجسام
من طريق التدبير والتصرف وهو مستكمل بالجسم وهو النفس والى ما لا يكون كذلك وهو العقل المجرد وعلى
هذا يكون الجواهر محصورة في الجسم المنوع كالماء والهيولى التي هي مطلق الجسم والصورة المنوعة والنفس والعقل
ويجب ان تعلم انه اتبع في هذا ما هو المشهور فانه لا يرى ان المخصصات المنوعة للاجسام جواهر بل هي عنده اعراض
اما في العناصر فمثل الرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة واما في السماويات فهيئات اخرى وله في هذا
المعنى بحث طويل ومناظرة كثيرة ذكرها في غير هذا الكتاب وربما اقتضى الحال ان نذكر شيئا منها فيما بعد قوله
ولم يخرج عن هذه الاقسام من انه اما جسم او احد جزئيه او غيرهما يريد بذلك التنبيه على وجه حصر الجواهر
في الاربعة المذكورة وهو ظاهر

فصل ومن خاصية الجوهر ان ليس له ضد على اصطلاح الحكما
فان الضد عبارة عن امرين ذاتيين متعاقبين على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف والجوهر لا في موضوع
له وان غير لفظ الموضوع بالمحل فبعض الجواهر كالصورة لها ضد احترز باصطلاح الحكما عن
المصطلح العامي فان الضد عند العامة هو المساوي في القوة اذا كان ممانعا واعلم ان الجوهر اما ان يعنى
به ما ليس في محل كما هو مصطلح الاولين او يعنى به ما ليس في موضوع كما هو مصطلح من تاخر عنهم منذ عهد
ارسطاطاليس والضد على اصطلاح الحكما تارة يطلق على الذات المعاقبة لذات اخرى على موضوع وا[حد]
لا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف وتارة يطلق على هذا المعنى ولكن بتبديل لفظ الموضوع بالمحل وقد
يطلق على المعنيين المذكورين مع حذف غاية الخلاف منهما فيقال بمعان اربعة وقوله عن ذاتين يجب ان
يفهم منه كل واحد من ذاتين او اي واحد منهما والا لم يكن التعريف صحيحا اذ ليس الضد مجموع ذاتين بل هو [ذات]
واحدة واذا عرفت هذا علمت ان للجوهر بمصطلح الاولين ليس له ضد بشيء من معانيه الاربعة ولم يذكر ذلك

بوضع ماذا تصير موضوعة وبرفع ماذا ترتفع نتعرف قسيمه المتعاكس عليه وتلحق بهذه جميع
المقولات بحسب مساواة او اشابة او مشابهة ونحو هذه لما تكلم في الجوهر الذى هو الموجود
لا في موضوع تكلم الآن في قسيمه وهو العرض الذى هو الموجود في الموضوع وقسمه الى ما يتصور
ثباته والى ما لا يتصور ثباته وهذا الثاني هو الحركة وقد سبق ذكر اقسامها وتعريفها واحكامها في
العلم الطبيعي واما القسم الاول وهو الذى يتصور ثباته فقد قسمه الى ما يعقل ماهيته دون القياس
الى غيرها والى ما ليس كذا وتكلم في الثاني الذى هو الاضافة واخر الكلام في الاول الى ان فيه تقسيما ايضا
وفي الاضافة ههنا اربعة ابحاث البحث الاول ان تصورها بديهي وما اورده من انها لا تعقل الا
بالقياس الى غيرها انما اتى به في معرض الترديد والتقسيم لا لانه معرف لها والا لكان تعريفا للشيء بنفسه
اذ القياس الى الغير لا يفهم الا الاضافة اليه وربما جاز ان يجعل معرفا بحسب الاسم لا بحسب الماهية و
اذا قيل الاب مضاف الى الابن فههنا مفهومات ثلثة الاضافة وهي الابوة ومعروضها وهو جوهر الاب
والمجموع المركب من العارض مع المعروض فالعارض هو الاضافة التي كلامنا فيها ويسمى بالاضافة الحقيقية
واما المعروض كالاب فهو في نفسه ليس بمضاف بل له وجود جوهري غير كونه مضافا فان الاضافة
عارضة له لاحقة به وليس هي من العوارض اللازمة بل قد يبقى موجودا مدة من غير ان تكون لاحقة
به ثم بعد ذلك تلحقه الابوة وفي هذا تنبيه على انها امر زايد على ذات الاب وربما كانت لازمة كالبنوة
للابن ويسمى المجموع المركب من اللاحق والملحوق بالمضاف الغير البسيط وليس هو المراد بالاضافة
المذكورة ههنا لان كلامنا في الاضافة التي هي من اقسام العرض وهذا المجموع من حيث هو هذا المجموع
ليس بعرض بل هو جوهر مع عرض ولهذا سمي بالغير البسيط وقد سمي بالمضاف المشهوري وهكذا
حال المعلوم والعلم فان المعلوم له ذات وماهية كالسما والسواد ثم عرض لتلك الماهية سواء كانت
جوهرا او عرضا انها صارت معلومة فاعتبار كونها تلك الذات غير اعتبار كونها معلومة فماهية
ذاته تتحقق دون الاضافة ولكن لا تتحقق بدونها من حيث كونها معلوما فانها اذا اخذت مع عروض
الاضافة التي هي المعلومية اليها فانه يمتنع تحققها بدون تلك الاضافة اذ المجموع لا يتحقق الا
بتحقق اجزائه والاضافة اذ ذاك جزء من المجموع المركب منها ومن معروضها وكذا العلم فان له ماهية
عرض لها الاضافة الى المعلوم والمضاف الحقيقي البسيط هو مجرد الاضافة العارضة التي هي
المتصورة في هذا الموضع البحث الثاني المضافان وجودهما معا ولا يعقل مفهوم احدهما الا مع
مفهوم الاخر وقد اورد في هذا الكتاب على هذا سؤالا وحاصله ان العلة والمعلول متضايفان ولا
يعقل مفهوم احدهما الا مع مفهوم الاخر واذا ارتفع المعلول ارتفعت العلة له ومع هذا اعترفتم
بانه لا بد من تقدم العلة على المعلول وهذا ينافي تضايفهما وتلازمهما في العقل والارتفاع واجاب

للعلة ذاتا مخصوصة وللمعلول ذات اخرى مخصوصة وكل واحد من الهويتين عرض له اضافة فلهوية
العلة اضافة العلية ولهوية المعلول اضافة المعلولية والتقدم انما هو لهوية العلة لا من حيث
عليتها والتاخر انما هو لهوية المعلول لا من حيث معلوليتها واما العلية والمعلولية فهما المضافان
الحقيقيان فهما معا لا يتقدم احدهما على الاخر فالتقدم والتاخر للمعروضين والمعية للعارضين البحث الثالث
المتضايفان متعاكسان فان المضاف الحقيقي لا بد له من انعكاس بالتكافؤ والمركب ايضا لا بد له من التعاكس
اذا اخذ المضافان متعادلين كما يقال الاب اب الابن والابن ابن الاب واذا اختل التعادل اختل التعاكس
كما يقال الاب اب الانسان او الراس راس الحيوان فانه لو قيل الراس راس لذي الراس لم ينعكس والانعكاس
قد لا يحتاج الى حرف النسبة كالطويل والقصير وقد يحتاج اليها كقولنا المولى مولى للعبد والعبد عبد
للمولى وكقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم قوله واذا اشتبه عليك ما ينعكس اليه
احد المتضايفين فارجع الى حد الاضافة وانظر الى انها بوضع ما ذا تصير موضوعة وبرفع ما ذا ترتفع
فتعرف تسميه للتعاكس عليه مثاله ذلك المولى من حيث هو مولى فانه لا يتحقق كذلك الا بالعبد لا بالحيوان
ولا بالناطق ولا بمنتصب القامة مثلا ولا يرتفع كذلك الا برفعه فعلمنا ان العبد هو المعاكس له وقد
يقع التضايف بين امرين متشابهين كالاخوة والاخوة وربما ظن ان الاضافة بينهما واحدة وليس كذا
بل اخوة هذا لذلك غير اخوة ذاك لهذا وهو ظاهر عند التامل البحث الرابع الاضافة تعرض للمقولات
المشهورة كلها اما للجوهر كالاب والابن واما للكم كالطويل والقصير في المتصل والكثير والقليل في
المنفصل واما للكيف كالاحر والابرد واما للاضافة كالابعد والاقرب فهذه اضافة عارضة
لاضافة اخرى واما للاين كالاعلى والاسفل واما المتى كالاقدم والاحدث واما للوضع كالاشد انتصابا
وانحنا واما للملك كالاعرى والاكسى واما للفعل كالاقطع والاصرم واما للانفعال كالاشد تسخنا او
تبردا وقوله بحسب مساواة اشارة الى الاضافة العارضة للكم فان المساواة اتفاق في الكمية وقوله
او اشارية قد ذكرت من عده امثلة وقوله او مشابهة فهو يشير به الى الاضافة التي تعرض للكيف فان
المشابهة اتفاق في الكيفية وفرق بين الكيف الموافق وبين الموافقة في الكيف فان الاول كيفية مع اضافة
هي الموافقة والثاني موافقة متخصصة بالكيف وقوله ونحو هذه هذا كالمناسبة التي هي اتفاق في
النسبة وكالمماثلة التي هي اتفاق في النوع وكالموازاة والمباينة وغير ذلك مما يشغل حصره وفي الاضافة
عدة مباحث لكني اقتصرت على ما اقتصر هو عليه والذي يتصور ثباته معقولا دون اضافة
فاما ان يحصل بصورة دون اعتبار ان يوجب التجزي وعدم التجزي ونسبة وترتيب في نفسه ومحله او
يحصل بصورة موجبا لذاته هذه الاشياء وهذا هو الكم وهو ما لذاته يقبل التجزي واللاتجزي والتناهي
واللاتناهي والمساواة والتفاوت وتلحق هذه الجسم بتوسطه سواء عرفت الكم بهذه ولا تعرف الا به

جواب ليس هذا احدا حقيقيا حملة جزئية الهيولى والصورة وفي التفصيل احتاج الى الحجة وان كان
ذلك يحصل بتنبيه ايضا والجسم اشهر من جزئيه المتصلين الا اجمالا بل ربما كانت الانسانية اشهر
من النفس وان اخذت في تعقلها البتة في الذهن مجملا فهذه وان كانت متقوم بالكمية هي اشهر من
اخطارها مفصلة مستقلة بجملتها كشرح اسم في تقسيم الحد او رسما كيف والعوالي من المقولات
لا جنس لها ولا فصل فلا حد وهي ظاهرة قوله والذي يتصور ثباته معقولا دون اضافة منه
يبين انه اراد بالقياس الى الغير الاضافة انه وبه يظهر ان الذي لا يعقل ما هيته الا بالقياس
الى غيره فلا يصلح معرفا للاضافة كما عرفت وجب ان يفهم من التجزي كونه ساتى ان يعرض فيه شي غير
شي لا التجزي بالفعل فانه غير لازم للكم اذ كثير من الكميات لا يتجزى بالفعل وعدم التجزي فيه اشكال
فانه ان قيد بالفعل فليس من خواص الكم اذ كثير مما ليس بكم لا يتجزى بالفعل وان لم يقيد بالفعل لم
يعن به عدم التجزي بمعنى انه لا ياتي ان يعرض فيه شي غير شي فهذا ما في الكم فليف يكون الكم موجبا
له فالاولى ان يقيد بالفعل مع اضافة قيد اخر يخصصه بالكم وفيه مع هذا تعسف ظاهر لا حاجة اليه
وقوله يحصل بصورة موجبا لذاته هذه الاشياء احترز بلفظ لذاته عن الكم بالعرض وهو الذي
يكون موجودا في الكم او الكم موجودا فيه او حالا في محل الكم فانه يوجب هذه الاشياء بواسطة الحال
الكم لها لا لذاته طبيعة العارض للكم او لمحله او المعروض له موجبا لها من حيث مما تملك الطبيعة
وقد يكون الشي الواحد كما بالذات وبالعرض معا بحسب اعتبارين كالزمان الذي هو كم في ذاته وكم
بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة وقوله والتناهي واللاتناهي فيه ايضا اشكال
فان ما ليس بكم يوصف باللانهاية وهو ما لا نهاية له اذ لا يخرج شي عن النفي والاثبات فيجب
ان يقيد ايضا بقيد مخصص وليس في اللفظ ما يدل عليه قوله وتلحق هذه بالجسم بتوسطه يريد
ان هذه الخواص التي هي قبول التجزي واللاتجزي والنهاية واللانهاية والمساواة والتفاوت
وان كانت كلها لاحقة بالجسم لكن لحوقها به لا لكونه جسما بل لاجل انه ذو كم فعلتها الكم بالذات
وعلتها الجسم بتوسط الكم وقد اورد على هذا انكم قلتم ان التجزي والقطع والفصل انما يقبله المادة
وههنا حكمتم ان قابل التجزي لذاته هو الكم والجواب ان الذي يقبل المادة هو التجزي بمعنى القطع والانفكاك
بالفعل واما التجزي بمعنى انه ياتي ان يتوهم في امر شي غير شي فهو من خواص الكم وايضا فانه يجوز ان يكون
المعد للمادة لقبول القطع والفصل الكم ثم يقبلهما بتوسط المادة وان كان هو المصحح اذ لا يمتنع ان يكون
المصحح بالذات امرا والقابل لغيره بالعرض قوله عرفت الكم بهذه ولا تعرف الا به يريد انا لا نتصور
التجزي والتناهي والمساواة ومقابلاتها التي هي اللاتجزي واللاتناهي والتفاوت الذي هو عبارة عن
اللامساواة الا وان نتصور الكم فلو عرفنا الكم بهذه الاشياء التي لا تتصور الا به تصوره لكان ذلك

تعريفا دوريا وحاصل الجواب انه سلم ان هذا الجواز يكون معرفا لماهية الكم لا على وجه الحد
ولا على وجه الرسمية وانما هو تعريف لها بحسب الاسم واذا اخذ معرفا بهذا المعنى اندفع الدور
الذي الزمه فان هذه الاشيا وان كانت ماهية الكم ذاتية لكل واحد منها لا يلزم من تصور كل
واحد منها تصور ماهية الكم على سبيل التفصيل بمعنى ان يعرف تمييزه عما عداه باسم او بغيره
فانه ليس كل ذاتي يخطر بالبال مفصلا كما درست وذكر في علم المنطق وان كان لا بد ان يخطر جملة
ومن امثلة ما نعلم جملة ولا نعلم تفصيلا الهيولى والصورة اللذين يتقوم بهما الجسم اما مطلق
الجسم على راي من يثبت له هيولى ابسط منه واما الجسم المنوع على ما هو متفق عليه اما انا نعلمهما
جملة فلانا لو لم نعلمهما لما علمنا الجسم المركب منهما لاستحالة تصور الكل بدون تصور اجزائه و
اما انا لا نعلمهما تفصيلا فلانا لو علمناهما كذلك لما احتجنا في اثباتهما الى اقامة حجة بل كان مجرد تصور
الجسم والعلم بوجوده كافيا في العلم بوجودهما فان قيل انا وان اقمنا الحجة على اثباتهما فانما لا نفتقر
اثباتهما البتة بل يكفي في اثبات وجود الهيولى والصورة مجرد التنبيه والاخطار بالبال لا سيما
الصورة النوعية والهيولى التي هي مطلق الجسم قلنا لا نسلم ذلك في غرضنا فانا لو علمناهما على
وجه التفصيل لما افتقرنا بعد تصور الجسم والعلم بوجوده الى ذكر التنبيه والاخطار الزائدين على
ذلك التصور والعلم والجسم وان كان اشهر من جزئيه تفصيلا فليس باشهر منهما اجمالا ومن امثلة
ذلك ايضا كون الانسان مركبا من النفس والبدن اشهر من النفس التي هي جزؤه فانها تفتقر في
اثبات وجودها الى برهان او تنبيه والانسان مستغن عنهما هذا على وجه التفصيل واما على
وجه الاجمال فان النفس لا بد وان يدخل في تعقل الانسانية في الذهن مجملا وكذلك الحال فيما نحن
فيه فانه وان كانت المساواة مثلا مقومة للكمية اذ هي عبارة عن الاتفاق فيها فالمساواة اشهر
من اخطار الكمية مفصلة مستقلة وكذا غيرها من الاشيا المذكورة فاذا جعلت المساواة وما
معها معرفة للكم بحسب الاسم وان كانت من حيث ماهيته الجملة اي التي لم يشترط فيها التميز عما
عداها اعرف منها لكونها ذاتية لها في الجملة كان ذلك جايزا اذ ليس من شرط من يعرف الشي يعرف ان لم
ذاتياته او يعرف له اسما فهذا تعريف الكم بحسب اسمه ذكره في اثنا تقسيم الاعراض الى اقسامها
ولم يقصد به ان يكون حدا للكم ولا رسما له ثم كيف يجوز ان يكون للكم حد وهو من الاجناس العوالي
فان الحد مركب من الجنس والفصل والجنس العالي لا جنس فوقه ليتركب منه ومن الفصل وليس فيه
تركيب اصلا ليحد بذاتياته وان لم يكن جنسا وفصلا وهذا لم يذكره في الكتاب ولا بد منه اذ ليس
من شرط الحد ان لا يكون الا من الجنس والفصل وفي قوله لا جنس لها فلا فصل فلا حد لها التعقيب
فيهما اشعار بان الفصل لا يعم الا مع الجنس والحد لا يكون الا من جنس وفصل وقد عرفت ان كل
انه

واحد منهما غير الاخر واما الرسم فلا يجوز تعريف الكمية به ايضا لانها ظاهرة والا لم يكن هذه
الاشيا المقومة بها ظاهرة فاستغنت عن التعريف من حيث ماهيتها سواء كان ذلك التعريف بالحد
او الرسم وقسم الى كمية متصلة وهي التي يوجد لاجزائها حد مشترك يلاقي عنده وقسمه
الى غير قار الذات كمقدار الحركة التي يتصل اجزاؤها بالان وقارها وقسم الى مجرد طول ماخوذا
في العقل وحده ويسمى خطا ومع العرض يسمى سطحا ومع العمق جسما تعليميا وهذه الابعاد اعراض
كما ستعرف وظن ان المكان من انواع الكم المتصل ومن جملته السطح والباقي من المضاف فلا اسمها
للنوعية له والى كمية منفصلة وهي التي لا يوجد لاجزائها ذلك كالعدد وليس القول نوعا منه بل
امر يلحقه ذلك والخفة والثقل اللذان هما عبارتان عن قوة محركة للشي الى الوسط او عنه ظن انهما
من الكمية وليس كذا وما ظن انه مساواة اخذ من تفاوت سمي في جذب عمود الميزان واذا استقر
الجذب لتشابه الثقل سمي تعادلا وفي الحقيقة المساواة هو انطباق طرفي كل من شيئين على طرفي الاخر
مع انطباقهما وما ليس كذا فلا مساواة فيه وقسم الكم ايضا الى ذي وضع وغيره وهو ما لاجزائه
اتصال مع ثبات يمكن ان يقال ان كل واحد منهما من الاخر وخرج من انواع المتصل الزمان داخلا
فيما لا وضع له الذي ليس كذا والكميات لا ضد لها اذ ثلثة المتصلات تجتمع والزمان لا تعاقبها
على موضوعها فان موضوعه الحركة والمنفصلات كل نوع اول موجود في الاكثر فلا مضادة
والزوج والفرد ليستا ضدين بل الفرد هو عدم المقابل للزوج فليس بذاتي واحدات في حد
الضدين ثم الفرد يتقوم بالزوج لما قال الشيخ المبرز وعن ان العلامات في مفهومها يتقوم بالاخر
والمنفصلات لا تضاد المتصلات للاجتماع واما من غيرها فلا تضاده وما يوجد اضدادا في
الكم كالانحنا والاستقامة في الخطوط والاقلية والاكثرية في المنفصل والاصغرية والاكبرية
في تسميه بالاولان كيفيات في كميات وهذه ليس بينهما غاية الخلاف ويختلف بالاضافات
اذا لا ينكر ان المقدار الاكبر يسمى صغيرا في نفسه والاصغر كبيرا وهو المتصلين المتعاقبين على مادة واحدة
كالمتخلخل والمتكاثف لا يجتمعان حتى لو حرف غاية الخلاف كانا ضدين لما نظم في تعريف لانه
الكم بحكم بعد ذكره في اقسامه وفي اثنا ذكره احكامه وقد قسمه بقسمين الى متصل ومنفصل
والى ذي وضع وغير ذي وضع وقسم المتصل الى الزمان والخط والسطح والجسم التعليمي ومن خروج
اشيا عن الكم يظن انها منه وليست منه وهي المكان والقول والخفة والثقل ومن ادعى ان الكم لا
ضد له لا منه ولا من غيره واذا عرفت هذا فقوله وقسمت الى غير قار الذات كمقدار الحركة
التي يتصل اجزاؤها بالان يريد مقدار الحركة الزمان كما عرفت وننبه على انه متصل بان الان المفروض
فيه حد مشترك هو بداية لاحد جزئيه ونهاية للاخر وهو معنى تلاقي الاجزاء عنده وقوله وقسم الى

مجرد طول ماخوذا في العقل وحده ويسمى خطا ومع العرض يسمى سطحا فاعلم ان الطول لا يوجد في
الاعيان مجردا عن العرض ولا الطول والعرض يوجدان فيه مجردين عن العمق كما بين في العلم الطبيعي
بل العقل يتصور الطول عن العرض والعمق وهو معنى كونه ماخوذا في العقل وحده ويتصور الطول
والعرض مع قطع النظر عن العمق والاول هو الخط والثاني هو السطح قوله ومع العمق جسما تعليميا
يريد انه اذا اخذ الطول في العقل لا وحده بل مع العرض والعمق يسمى مجموع الثلثة بالجسم التعليمي
واستدلوا على مغايرته للجسم الطبيعي بان الجسم الواحد يتوارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته
في الاحوال كلها وهذا دليل على عرضيته ايضا قوله وقيل ان المكان من انواع الكم المتصل ومن جملته
السطح والباقي من المضاف فلا استعمال للنوع له يريد ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فالسطح ماخوذ في تعريف المكان وهو من الكم وباقي ما ذكر
في تعريفه من الظاهر والباطن والحاوي والمحوي فهو من المضاف فبعض ما ذكر في التعريف وهو
السطح هو احد اقسام الكم والبعض الاخر ليس من الكم فليس المكان المعرف بذلك نوعا اخر من
الكم قوله والكمية منفصلة وهي التي لا يوجد لاجزائها ذلك يريد انه لا يوجد لاجزائها حد مشترك
مثلا في الاجزاء كما في الكمية المتصلة فان وضع في العدد الفرد واحد متوسط بين احاد مصطفة
فلا اولوية لبعض احاد العدد بالوسطية من بعض والتصور ذلك الا في امور متقاربة عرضت لها
الوحدة والعددية فيكون من الكم المنفصل بالعرض لا بالذات وكلامنا في الذي بالذات فالعدد من
حيث هو عدد لا ترتيب وضعي ولا وسط فيه قوله وليس القول نوعا منه بل امر يلحقه ذلك معناه
ان بعضهم زعم ان الكم المنفصل هو العدد والقول وهو خطأ فان القول ليس كما في نفسه بل
يعرض له الكمية من جهة العدد كما يعرض لغيره من الجواهر والاعراض فهو كم بالعرض لا بالذات
قوله والخفة والثقل اللذان هما عبارتان عن قوة محركة للشيء الى الوسط وعنه ظن انهما من الكمية
وليس كذا فاعلم ان هذين من الكم بالعرض لحلولهما في محل الكم فان القوة حالة في الجسم والكمية حالة
فيه ايضا قوله وما ظن انه مساواة احد من تقاوم سيبين في جذب عمود الميزان واذا اشتد الجذب
لسوء الثقل سمي تفاوتا يريد ان منشأ غلطهم في الحكم بان الخفة والثقل من الكم ظنهم انهما يقبلان المساواة
والتفاوت اللذين هما من خواص الكم لما يقال ان كذا مساو لكذا في الخفة والثقل او متفاوت له فيهما
وهذا الظن باطل بان المساواة والتفاوت المستعملين ههنا غير المساواة والتفاوت المعرف
بهما الكم فان المراد بالمساواة في هذا الموضع تقاوم سيبين في جذب عمود الميزان والمراد بالتفاوت
فيه اشتداد الجذب لزيادة الثقل واما المراد بالمساواة في تعريف الكم فهو معنى اخر وهو الذي
يطلق عليه لفظة المساواة بالحقيقة واليه اشار بقوله وفي الحقيقة المساواة هو انطباق طرفي

ومن يسبق على طرفي الاخر مع انطباقهما وجب ان يعلم ان المساواة بهذا المعنى مخصوصة بالكم المتصل اذ
المنفصل ليس فيه طرف ووسط حتى يتصور انطباق طرفيه مع انطباق ما بينهما فالمساواة المخصوصة
بالكم الشاملة لقسميه هي التي يقال انها اتفاق في الكمية قوله وما ليس كذا فلا مساواة فيه معناه
ان ما لا يقبل الانطباق المذكور فلا مساواة فيه بالمعنى الحقيقي ولما لم يكن القوة المحركة للجسم الى الوسط
وهي الثقل والقوة المحركة له عن الوسط وهي الخفة مما يمكن فيها هذا الانطباق لا جرم لم يقبلا المساواة
بمعناها الحقيقي فبطل ظن من حكم بقبولهما لها قوله وهو ما لاجزائه اتصال مع ثبات يسمى بكم ذي
الكم ذي الوضع قوله وخرج منه من انواع المتصل الزمان اذ لا ثبات لاجزائه لا وضع له الذي ليس كذا معناه
ان الكم ذا الوضع يدخل فيه كل انواع الكم المتصل ما عدا الزمان فيقع تحت ما لا وضع له وهو ما ليس
لاجزائه اتصال مع ثبات الزمان والعدد الذي هو الكم المنفصل قوله اذ لعله المتصلات تجتمع يريد
ان الخط والسطح والجسم التعليمي تجتمع في الجسم الطبيعي ومن شان الضدين ان لا يجتمعا في موضوع واحد
قوله والزمان لا يشاركها في موضوعها فان موضوعه الحركة واعلم انه لما بين ان المتصلات القارة
لا تتضاد في انفسها شرع يبين ذلك ان لا تضاد المتصل الغير القار وهو الزمان وانما لم يضاده لان
من شان الضدين التعاقب على موضوع واحد وموضوع الزمان هو الحركة وموضوع المتصلات القارة
هو الجسم الطبيعي قوله والمنفصلات كل نوع اول موجود في الاكثر فلا تضاده فاعلم انه لما بين عدم التضاد
في المتصلات شرع في بيان عدم التضاد في المنفصلات وحكم الضدين ان لا يقوم احدهما بالاخر لكن
العدد الاكثر يقوم بالاقل لوجوده فيه فلا يتضادان وهذا الاستدلال لا يمشي على راي من يرى
ان كل واحد من الاعداد فهو نوع واحد لا يتقوم بنوع اخر منه فان العشرة لو تقومت بخمسة وخمسة
لما كان تقومها بذلك اولى من تقومها من ستة واربعة او من سبعة وثلثة او من ثمانية واثنين والما
او تقومت بامور وحصلت ذاتها منها فلا يمكن ان يتقوم بتلك الماهية بعينها من غير تلك الامور
فالاجود ان يبين عدم مضادة العدد الاكثر للعدد الاقل بانه ليس بينهما غاية الخلاف اذ لا منتهى
الاكثر الى حد لا يتصور المزيد عليه قوله بل الفرد هو العدم المقابل للزوج فليس بذات واحدة
في حد الضدين يريد ان الزوج هو الذي يصح انقسامه بمتساويين والفرد ما لا يصح انقسامه بهما
فليس الفرد من حيث هو فرد بذات بل الذات هو العدد الذي هو موضوع الزوجية والفردية
وكلامنا في العدد من حيث اتصافه بهما واذا كانت الفردية التي هي عبارة عن عدم الانقسام بمتساويين
جزءا من العدد الفرد من حيث هو كذلك وجب ان يكون العدد الفرد من حيث انه فرد عدميا اذ كل ما يتقوم
بالعدمي فهو عدمي والعدمي ليس بذات فالفرد ليس بذات فلا يكون مضادا للزوج اذ الماخوذ في
حد الضدين انهما ذاتان يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف قوله ثم العدد يتقوم

ايضاح

بالزوج كما قال الشيخ المبرز وعلى ان العلامات في مفهومها متقوم بالوجوديات فاعلم انه اشار
بالشيخ المبرز الى الرئيس ابي علي بن سينا فانه حكم بان الفردية متقوم بالزوجية وخالفه فيه صاحب
البصائر ابن سهلان قائلا ان موضوع الفردية وان تقوم بموضوع الزوجية الا ان الفردية اما عدم
الزوجية على ما هو الحق او ضدها كما قد يتوهم والشي لا يتقوم بضده او عدمه وقد خالف بعضهم في
تقوم الفرد بالزوج كانه توهم منه وجود العدد الزوج في العدد الفرد فعارضه بوجود الفرد في الزوج
ايضا وزعم انه ليس تقوم احدهما بالاخر اولى من العكس والمصنف رد على صاحب البصائر وغيره في
ذلك وبين ان مراد الشيخ الرئيس من تقوم الفرد بالزوج ان الفرد لما كان عدما كما مر فهو لا يحصل مفهومه
في الذهن الا بحصول مفهوم الوجودي الذي ذلك العدمي عدمه فيه كما ان من لا يفهم البصر لا يفهم العمى
الذي هو عدمه فمفهوم الوجودي جزء من مفهوم العدمي فهو متقوم به في الذهن لا في الخارج واذا كان
متقوما به فلا يكون ضده لان احد الضدين لا يتقوم بالاخر قوله والمتصلات لا تضاد المنفصلات
للاجتماع فاعلم ان بعضا بين ان المتصلات في انفسها لا تتضاد وان المنفصلات في انفسها لا تتضاد
بين ان المتصلات والمنفصلات لا تضاد بينهما لان الجسمية الموضوعة للكم المتصل هي بعينها
حال موضوعيتها له تكون موضوعة للكم المنفصل اذا كانت متعددة فقد اجتمعا في موضوع واحد
قوله واما من غيرها فلا مضادة يريد ان الكيفيات التي هو الاتصاد بعضها بعضا لكن لكن ليست متضادة لما هو
من غير مقولة الكم وذلك بصحة الاجتماع ولوضوحه لم يذكره قوله والاولى ان يشار في الكيفيات
تشير الى ان الانحناء والاستقامة على تقدير ان يكون بينهما تضاد فلا يدل ذلك على ان في الكميات تضاد
اذ هما من باب الكيفيات وان كان موضوعهما من باب الكم فلو كان بينهما تضاد وان كان فيه نزاع الا
الى ذكره لما لزم من ذلك ان يكون بين موضوعيهما وهو الكم تضاد قوله وهذه ليس بينها غاية الخلاف
تشير الى الاقلية والاكثرية والاصغرية والاكبرية قوله وتختلف بالاضافات يريد ان هذه تختلف
بالاضافة فقد يكون الشي الواحد صغيرا بالقياس وكبيرا بالقياس وكذا في القليل والكثير فلو تضادا
لاجتمع الضدان وعند المحقق هذه كميات مع اضافة لا مجرد كميات وصاحب الكتاب سلم بعد تسليم
انها كميات فقط على وجه المسامحة والتنزل وما ذكره من حال المقدارين الاصغر والاكبر المتعاقبين
على مادة واحدة بالتخلخل والتكاثف فقد سلم وقوع التضاد بينهما اذا لم يشترط في الضدين ان يكون
بينهما غاية الخلاف اما مع اشتراط ذلك فلا تضاد اذ لا منتهى للمقدار في الكبر ولا حد لا يتصور ما
هو اكبر منه ولا في الصغر ما هو اصغر منه من المنافاة المعتبرة فيه ولهذا منعها هذا الموضع التخلخل و
التكاثف بالمعنى المذكور وفيه بحث يأتي والذي يحصل غير منقول لنفسه بهذه الاشياء
قول المحرز ونحوه هي الكيفية وهي صفة قارة لا تحوج تصورها الى امر خارج عنها وعن موضوعها ولا

اعتبار ما ليس بواجب فيها من التجزية والترتيب ونحوهما قوله لنفسه احترز بذلك عما يقبل التجزي
والمساواة وما معهما بالعرض لا بالذات والنقطة من حيث هي اشارة عن الجوهر ومن حيث هي قارة
اشارة عن الحركة ومن حيث لا تحوج تصورها الى امر خارج عنها وعن موضوعها اشارة عن الاضافة
وباقي ما ذكر في تعريفها اشارة عن الكم ثم كمالات واستعدادات والاولى محسوسة وغير
محسوسة والاولى منها الثابتة كحمرة الخجل وتسمى انفعالات وبالثانية من الثابتات كالعلم وحلم الحليم وتسمى
ملكات ولا يشترط في الملكة الوجود بالفعل بل القدرة على الاحضار متى شاء من غير تفكر ومنه ما ليس
كمرض المصحاح وتسمى حالا والاستعدادات منها ما للمحسوسات وما لغيرها ومنها ما للاسباع كالصلابة
المتابية عن قبول الانفصال والمصحاحية لا الصحة وتسمى قوة طبيعية وما للقبول كاللين والممراضية
وتسمى لا قوة طبيعية ومن الكيف ما يختص بالكم كالاستقامة في الخط لما عرف الكيف شرع في اقسامه
وهي اربعة الاول الانفعاليات والانفعالات الثاني الملكة والحال الثالث القوة واللاقوة الرابع
ما يختص بالكميات ووجه الحصر على ما هو مطابق لما في الكتاب ان الكيفيات اما ان تكون عارضة للكميات
او تكون فان لم تكن فهي اما كمالات او استعدادات لكمالات والكمالات اما محسوسة او غير محسوسة
فالمحسوسة هي الانفعاليات والانفعالات وغير المحسوسة هي الحال والملكة واما الاستعدادات
فهي القوة واللاقوة واما العارضة للكميات فهي المختصة بها والمراد بالكمال هاهنا نهاية استعداد
والانفعاليات هي الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كحمرة الورد وملوحة ماء البحر والانفعالات
هي الكيفيات المحسوسة ان لم تكن راسخة كحمرة الخجل ولسرعة الثبات وعدم الثبات متنوعا فلهذا
جعلت الانفعاليات والانفعالات قسما واحدا وقيل انها سميت بذلك لانفعال الحواس عنها
اولا واحترز بالاول عن الحركات والعدد وغيرهما من التي ليست من المحسوسات الاول وليس
من شأن اهل التحقيق البحث عن اسباب الاشتقاقات وتصحيح الوجه به وغير المحسوسة فهي
الملكة ان كانت راسخة والحال ان لم تكن والمراد بالثبات في هذا القسم والذي قبله هو البطي الزوال
والمراد بالسريع الثبات فيهما هو السريع الزوال مثال الملكة العلم وحلم الحليم ومثال الحال مرض
المصحاح لسرعة زواله ولسرعة الملكة والحال بنوعين اذ الثبات وعدمه لا ينوعان ولا يشترط
في الملكة وجود تلك الكيفية بالفعل بل القدرة على احضارها متى شاء صاحب تلك الملكة من غير تفكر
منه ولا روية كما في الاخلاق والعادات المتمكنة وربما قيل على هذا ان الملكة حينئذ تكون استعدادا
للكمال وانتم جعلتموها من اقسام الكمالات لا من اقسام الاستعدادات ويمكن ان يجاب بانها وان
كانت في نفسها استعدادا الا انها غاية من الغايات التي يتوجه نحوها فان مراد العالم من
التحصيل في هذا العلم ملكة العلم لا حصول صورة صورة فهو وان كانت استعداد الكمالات فهي
العالم

كمالات في انفسها ومرض المصحاح المسماة لا الحوزان يوخذ بمعنى عدم الصحة عما من شانه ان يكون
صحيحا اذ العدم لا يدخل تحت مقولة بل يوخذ بمعنى وجودي هو هيئة في النفس يصدر بها الافعال
عن الموضوع لها غير سليمة قوله والاستعدادات منها ما للمحسوسات وما لغيرها فاعلم ان
الاستعداد لغير المحسوسات يدخل فيه الملكة كما عرفت من انه يكون كمالا باعتبار واستعدادا
باعتبار كالقدرة على استحضار العلم فانها فانه مطلوبة في نفسها ومعدة اعدادا شديدا لحصول
العلم بالفعل ومن الملكات ما هي كمالات وليست باستعدادات لكمالات غيرها كالعلوم للعقول
المفارقة التي لا يجوز عليها التغير كما ستعرف والفرق بين المصحاحية والصحة ان المصحاحية هي
الاستعداد الشديد لقبول الصحة والصحة هي التي يحصل الاستعداد لقبولها بالفعل وعلى هذا قياس
الفرق بين الممراضية والمرض فالقوة هي الاستعداد نحو اللاانفعال واللاقوة هي الاستعداد
نحو الانفعال وعبر في الكتاب عن اللاانفعال بالامتناع وعن الانفعال بالقبول والكيفيات المختصة
بالكميات منها ما يختص بالكم المتصل كالاستقامة والانحناء ومنها ما يختص بالكم المنفصل كالزوجية
والفردية والكيفيات المحسوسة منها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات
والمشمومات من الملموسات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة
واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة ومن المبصرات الالوان والاضوا
ومن المسموعات الصوت والحرف ومن المذوقات المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة
والحموضة والقبض والدسومة والحلاوة والتفاهة ومن المشمومات الرائحة الطيبة والمنتنة
وتحت كل واحد منها انواع كثيرة لا اسم لها واما الكيفيات الغير المحسوسة فمنها العلم والقدرة
والخلق واللذة والالم والفرح والحزن والخجل واما الكيفيات الاستعدادية فكالصلابة و
اللين والمصحاحية والممراضية وقد ذكرت في الكتاب واما الكيفيات المختصة بالكميات فمنها
الاستدارة والزوايا ما سرها اي الزاوية لو كانت كمية بالذات لما بطلت بالتضعيف والقائمة منها
اذا ضوعفت بطلت ولو لم يكن كما بالعرض لما وصفت بالصغر والكبر اصلا ومن المعلوم انها ليست
بجوهر ولا حركة ولا اضافة فهي كيفية في كمية وتقسيم الكيفيات الى اقسام لا يدخل تحت الحصر
ولما كان المحمول عليه الوجود اما موجودا لا في موضوع وهو الجوهر واما موجودا فيه اما غير قار الذات
كالحركة او قارها الذي لا يعقل الا مع الغير وهو المضاف والقار الغير الاضافي اما ان يوجب لذاته
التجزي والنسبة وهي الكمية او لا يوجب لذاته ذلك وهو الكيف فانحصرت المقولات من الامهات
في خمسة   هذا الحصر في الخمسة قد سبق منه ذكره وانما اعاده مرة ثانية لانه حيث ذكره اولا
ذكر في اثنائه عدة مباحث يتعلق كل واحد منها فاعاده مجردا لكون الذهن ربما لا يكاد يضبطه

عند الحل بكل الابحاث فيه وقوله ولما كان المحمول عليه الوجود فيه اشعار ان مورد القسمة
هو الموجود الذي وجوده زائد على ماهيته ليخرج الواجب الوجود لذاته عن ان يكون واحدا من
الخمسة المذكورة ووجه الاشعار ان ذكر الوجود الذي هو غير الماهية لا الحمل عليها اذ الشيء
لا يحمل على نفسه كما عرفت ولا ينتقض ذلك بقولنا الباري موجود او الواجب الوجود لذاته
موجود وانما صح ذلك لكوننا لم نتصور ذاته تعالى وتقدس الا بالسلوب والاضافات فليس
موضوعه في امثال هذه القضايا من حيث هي ماهيته المخصوصة بل من حيث انها شيء ما موصوف
بامور سلبية واضافية كما سياتي ولو تصورنا تلك الماهية كما هي لما كنا نحمل الوجود عليها و
لا ياتي لنا ذلك وقوله اما غير قار الذات كالحركة يجب ان يفهم منه غير قار الذات لذاته والا
لدخل الزمان الذي هو احد اقسام الكم فيه وليس كذا كما عرفت وقد يتوهم من ظاهر هذه العبارة
ان ما ليس بقار الذات يدخل تحته الحركة وغيرها لكون كاف التشبيه الملحق بالحركة يدل على
ما يشبه الحركة مما ليس بقار الذات هو غير الحركة اذ الشيء لا يشبه نفسه والمسامحة في امثال
الا فيما من شان فصاحة وقد عرفت ان ما ليس بقار الذات هو الحركة لا غير   سؤال
وما يدريك لعل احد الاقسام ينقسم ايضا جواب القسمة حاصرة بالنفي والاثبات وما ينقسم
من اقسامه تحته واما ما في ما اخر من المقولات كالاين وعرف بانه عبارة عن كون الجوهر في المكان
ومتى الذي هو عبارة عن كون الجوهر في الزمان وحصر انه في السؤال لجوابهما والملك والجدة الذي
هو عبارة عن كون الجوهر في محيط بكله او ببعضه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتختم والوضع وهو
هيئة تحصل من نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض نسبة مختلفة بالجهات وان يفعل وهو تاثير
الجوهر في غيره تاثيرا غير قار وان ينفعل وهو تاثر الجوهر عن غيره غير قار تاثره وفي الحقيقة متى
واين والملك والوضع لا يعقل الا وان يحصل الاضافة قبلها فانه اذا كان للجسم في المكان فلم
يحصل له هيئة الا الاضافة اليه وهي اضافة خاصة وكونه فيه ليس وجودا له بل وجود اضافة
واذا كان الاضافة داخلة للكل وكل داخل عام اما جنس او جز جنس فالاضافة مع هذه الاشياء
فليست باجناس عامة والفعل والانفعال حركة يضاف تارة الى الفاعل وتارة الى القابل فنفس
الاضافة مما يستحق المقولية سؤال خالفت المعلم والجمهور جواب اما المقولات فليست
في العشرة م ماخوذة عن المعلم بل عن شخص فيثاغوري نقل له ارخوطس وليس له برهان على الحصر والبرهان
هو الذي يتبع له   لما بين ان الامهات من المقولات وهي التي يدخل تحتها جميع الموجودات الممكنة
هي الخمسة المذكورة وهي الجوهر والحركة ذا الاضافة والكم والكيف نبه على ذلك من يقول انها
واحدة عن كل واحد منها الوجه الاول انه كما جاز انقسام الموجود الى الجوهر والعرض وانقسام

العرض الى مادة وعشر فان ذلك حتى حصلت الخمسة ثم الاخر انقسام احد هذه الخمسة الى قسمين
ايضا حتى يكون الامهات المذكورة ستة او اكثر على حسب تنويع الانقسام وجوابه ان القسمة
المترددة بين النفي والاثبات دلت على الخمسة المذكورة بالانقسام التي ينقسم اليها الواحد من هذه
او الاكثر ليست بخارجة عن الحصر اذ ليست بخارجة عن الخمسة المنحصرة بل مندرجة تحتها فلو اخذ الجنس
حاذقا عليها لا يلزمه فان قيل اذا كان كذا فلم لم يقتصر على التقسيم الى الجوهر والعرض فقط اذ كل ما عدا
ذلك داخل فيه قلت لو اقتصر على ذلك لكفى وقد اقتصر عليه في بعض كتبه وصرح بالاكتفاء به في بعضها
واعلم انه لا يضر الحصر عدم دخول الامور الاعتبارية فيها كالوحدة والنسبة والامكان وما يجري
مجرى هذه من امور سيأتي الوجه الثاني ان الاجناس العالية لجميع الموجودات الممكنة على ما هو المشهور
في الكتب السابقة على كتب صاحب التلويحات عشرة وهذا مناف للتقسيم المذكور في هذا الكتاب
وهذه العشرة تسمى بالمقولات وهي الجوهر والكم والكيف والاين والاضافة والمتى والوضع والجدة
وتسمى بالملك وبمقولة له ايضا وان يفعل وان ينفعل والتقسيم الخمسي في هذا الكتاب يشتمل على
الاربعة الاول منها فقط وعلى خامس ليس من جملة العشرة وهو الحركة واللون المذكور في تعريف الاين
والمتى والملك لا يريد به مجرد الاضافة بل يريد به الهيئة الحاصلة للجسم بسبب النسب المذكورة
وقوله وخص اسم السؤالين بهما يريد ان اين سؤال عن المكان ومتى سؤال عن الكون في الزمان فسمي
الكون في المكان باين وهو سؤال عنه وسمي الكون في الزمان بمتى وهو سؤال عنه تخصيصا لاسم السؤال
لجوابه على طريق التجوز وقد اجاب في الكتاب بان المقولات المذكورة ليست بخارجة عن الخمسة اما
الاربعة الاول فظاهر واما الاربعة التي بعدها فداخلة تحت الاضافة فانها عند المحققين لا تعقل
الا بعد تعقل الاضافة فان الاكوان المذكورة ان كان كل واحد منها اضافة مخصوصة والاضافة المخصوصة
لا تعقل الا بعد تعقل مطلق الاضافة وجب ان يكون تعقل الاضافة متقدما على تعقل هذه الاكوان و
لو كان هو الوجود لكان اذا انتقل الجوهر من مكان الى مكان او من زمان الى اخر وجب ان يحصل له
وجودات كثيرة وهو محال والاشبه ان كون الجسم في المكان او في الزمان مثلا ليس عبارة عن وجوده في
ذلك المكان او الزمان بل هو عبارة عن وجود اضافة له اليه وعلى هذا التقدير فلا يتصور هذه الاربع
الا والاضافة داخلة لها اعم منها وكل ذاتي اعم اما جنس او جزء جنس فالاضافة اما جنس لهذه الاربعة
او جزء جنس منها وعلى هذا التقدير لا يكون هذه المقولات الاربع اجناسا عالية وجعلها من الاجناس
العالية هذا خلف واما الاثنان الاخيران وهما ان يفعل وان ينفعل فداخلان تحت الحركة كما ذكر في الكتاب
واعلم ان الاكوان المذكورة اما ان يكون مجهولة او معلومة فان كانت مجهولة فليست اجناسا لان الجنس
ذاتي والذاتي لا يجهل وان كانت معلومة فاما نفس الاضافة او غيرها فان كانت نفسها فهي المقولة و

ان كانت غير الاضافة فان نعوت بالاضافة وهي اعم منها فالاضافة هي المقولة ايضا وان لم
يقوموا بها مع انها هيئة قارة وليس يكفي في كيفية المقولات زائدة الوجه الثالث ان المعلم الاول
ارسطاطاليس الذي هو العمدة في العلوم الحكمية مع جمهور الحكماء اتفقوا على ان الاجناس العالية
للموجودات الممكنة كلها هي هذه العشرة المذكورة فكيف يلزم مخالفة هؤلاء المحققين واجاب
ان المقولات العشرة لم توجد عن المعلم الاول بل عن شخص فيثاغوري يقال له ارخوطس وهذا الشخص
لم يدع انحصارها في العشرة ولا وجد له برهان على حصرها في هذا العدد والعلوم الحقيقية لا يقلد فيها
احد بل لا يعتمد فيها الا على البرهان الموجب لليقين واذا قام البرهان على امر فلو خالف في ذلك الامر كل
اولو الله تعالى لما كانت مخالفته قادحة فيه سؤال ما عرضت لدخول الاشد والاضعف
في المقولات جواب لكثرة المغالطات فيه فترى شخصا يقول لا اشد في الكم ثم يعترف بان خطا اطول
من خط او اعظم ويعلم ان الطول والعظم ليسا بمقدارين زائدين على الخط بل احد الخطين عبارة
عن الطول فحسب ثم يقول انه ليس اشد خطية لان هذا اللفظ لا يطلق بل اشد طولا ويطلق ان مقدار
هذا الخط اكبر ويسلم انه نفس المقدار ويعمل على ان الخطية بجملتهما ولذلك ثم جاء الشاخص الاشد
فيه والاضعف سؤال الاشدية جاز بعينه هذا جواب من يسلم ذلك ويسلم ان
العدد لا يستكمل لانه لا يقال كذا اشد عددا فيه ثم يقول عدد كذا اكثر من عدد كذا والكثرة و
العدد واحد ويعتمد كثيرا على اطلاق الالفاظ واحد المعترضين وجدها الحساسية والمتحركية
ثم الذي له حاستان ويحرك ضعيف لا يدوان يساوي ذا الحواس التامة والمتحركات القوية
فاثبتها الاقوى في ذلك وليس كذا وباخذ الجوهر انه لا اشدية فيه ويسلم كثيرا ان المفارقات
المستغنية عن المحل اصلا اتم قواما واجوهر من الصور المنطبعة مع ان الحكماء المتقدمين قاطبة
على ان جواهر هذا العالم كظل للعالم الاعلى كيف ساواها في الجوهرية وفي الاكثر يعتمد
على مجاري الاطلاقات وليست اخذ هذا سؤال الاولوية والاشدية يقال هما من ضرب
جواب الوجود الواجبي والعلي اتم من الوجود المعلولي واشد اذ لا اعني بالشدة العدة
على الممانعة ونحوها بل انه اتم واكمل ولا اعتبار لها على موضوع واحد فلا ضدية ولا سلوك
يجب ان يعلم ان الشدة هي كمالية في نفس الماهية والضعف هو نقص فيها وهذه
الكمالية قد اطلقوها في اللغات بحرف المبالغة كاكثر واطول وموضوعها الاصلي في اللغة العربية
هو القوة على الممانعة ومنه نقل الى هذا المعنى ومن زعم ان الشيء اذا اشتد قوته ليس بعارض
والا لم يكن الاشتداد في نفس الحرارة او السوادية مثلا فاذا لم يكن بعارض فيحصل اختلاف الشيء
ما تغير بل محله تغير بتوارد اشخاص من السواد عليه وليس العارض بل كذا الاشخاص هو الفصل

حيث يكون السواد الشديد نوعاً والضعيف نوعاً آخر على ما هو المشهور فإن جواب ما هو لا
يتغير بالشدة والضعف وليس إذا لم يكن الامتياز بالفصل وجب أن يكون بالعرضي الخارج بل
ثم قسم ثالث هو الكمالية والنقص وليست الكمالية خارجة إذ ليس في الأعيان كمالية وسواد
بل طبيعة واحدة متحدة فلون هذا الشيء أشد أسودية من غيره ليس بأمر زائد على الأسودية
بل الكمال في نفس السواد غير زائد عليه وإذا قيل إن الشيء الفلاني اشتد فليس المعنى به أن ذاتاً
واحدة مع بقائها تستكمل بل يبطل عند الاشتداد وتحصل ذات أخرى وكذا في جانب الضعف
ثم كيف يتصور ذلك وهي عند اشتدادها لا بد من انضمام أمر آخر إليها فإن لم يكن سواداً فليس
الشدة في نفس السواد وإن كان المنضم سواداً فقد اجتمع سوادان في محل واحد من غير فارق
بينهما أصلاً وذلك محال أيضاً ومع هذا فلا يكون السواد الواحد أشد بل الماهية العقلية
ثم ذوات أشخاصها التامة والناقصة وبه يندفع معارضة من يقول إن ذات جلي واحدة
فإن كانت واحدة من الزائد والناقص والمتوسط فليس الآخر من هذه الثلاثة هو بعينه بل
نوع يخالف له إذ المنازع يقول ليس الحقيقة النوعية ولا أمر الثلاثة بل هي الجامع للكل
كما أن الإنسانية ليس بعين زيد ولا خالد ولا الذكر ولا الأنثى بل جامع الجميع والكمالية والنقصان
المطلق وإن أخذ في الأذهان اعتباراً خارجاً فإذا أضيف إلى السواد والمقدار فلا يكون
بنفس السوادية والمقدارية في الخارج وكيف لا وإن يكون فصل الشيء المحمول عاعداه هو
بعينه طبيعة الجنس أو العموم لها وهذه النكت يجب أن يحققها ليسهل عليك مورد هذا
الفصل ومقاصد صاحب اللباب فيه وإذا عرفت هذا فاعلم أنه قد جرت عادة القوم عند
ذكر المقولات أن يذكروا ما منها يقبل الشدة والضعف وما منها لا يقبلهما والذي يراه
صاحب اللباب أن جميع المقولات قابلة للشدة والضعف وفي المشهور أن الجوهر والكم
وبعض الكيف وهو المختص بالكميات منها غير قابل لذلك وقد ذكر المصنف أن الذي يسوى به
عدم قبول هذه للشدة والضعف هو من المغالطات وقد سلم أولاً فيما ذكروه في الكم وأما
فيما ذكروه في الجوهر فبين أنهم ناقضوا أنفسهم في المعنى وإن لم يصرحوا به في اللفظ ففي الكم مع
تصميمهم أنه لا أشد فيه ولا أضعف اعترفوا أنه يقال في المتصل منه إن خطاً كذا أطول من
خط كذا أو أقصر أو أعظم منه أو أصغر ولا معنى لشدته إلا أطوليته وعظمه ولا لضعفه إلا قصره و
صغره وليس ذلك الطول والعظم إلا كمالية في نفس ماهية الخط وقد عرفت أنا لا نعني بالشدة
إلا الكمالية المذكورة وكما أن اشتداد السواد نفس السواد لا بأمر زائد عليه فكذلك اشتداد
الخط الذي هو عبارة عن الطول بحسب ليس بأمر زائد على الأطولية بل هو زيادة في نفس المقدار

الخطي الذي لا يوجد في مفهومه شيء غير الطولية فقط والمغالطة لفظية فإنهم لما وجدوا أنه لا يجوز
أن يقال خط كذا أشد خطية من خط كذا من حيث اللغة حكموا بعدم قبول الخط للشدة من حيث
المعنى الذي هو تمام الذات يعول منهم على أن هذا اللفظ لا يطلق عرفاً فلا يكون معناه حاصلاً في نفس
الأمر وهو قياس فاسد فإنه وإن لم يطلق أنه أشد خطية في العرف فإنه يطلق في العرف أن خط كذا
أشد طولاً من خط كذا ومفهوم الطول هو مفهوم الخط فالشدة في الطول هو الشدة في الخط ولكنا
نطلق أن مقدار هذا الخط أكبر من مقدار ذلك الخط مع أن المطلق لهذا اللفظ يسلم أن الخط نفس
المقدار وإن كونه أكبر من مقدار آخر هو المفهوم من الشدة بالمعنى المذكور وعلى ذلك يقاس حال
الضعف فهذا بيان تناقض كلامهم فيما ادعوه من عدم قبول الكم المتصل للشدة والضعف وأما
الحجة التي اعتمدوا عليها في هذا المعنى فهي أن حد الخطية ثم الخط الطويل والقصير فليس خطية
أحدهما أشد من خطية الآخر والجواب أنه لو دل على أن الكم لا يقبل الشدة والضعف لدل أيضاً
على أن الكيف لا يقبلهما لأنه كما أن الطويل والقصير حد الخطية فيهما واحد كذلك الشديد والضعيف
من السواد حد السوادية فيهما واحد وكما لم يدل ذلك في الكيف على عدم قبول الشدة والضعف
باعتراف هذا القائل فكذلك لا يدل على عدم قبول الكم لهما وإنما يعرف أن الماهية العقلية ثم
ذوات أشخاصها التامة والناقصة والمتوسطة فلهذا كان حدها لتلك الأشخاص وقد فرق
بعضهم بين الزيادة في الماهية التي تسمى شدة وبين الزيادة فيها التي لا يطلق عليها ذلك أن الزيادة
التي هي الشدة لها حد يقف عنده والتي ليس كذا لا تقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه أما الأول فكالسواد
والبياض والحمرة وأما الثاني فكالطول والكثرة فإن الطول لا ينتهي إلى حد لا يمكن الزيادة عليه نتصور
ما هو أطول منه وأما السواد وما يجري مجراه فينتهي إلى ما لا يتصور ما هو أشد منه في السوادية و
لهذا حكم بقبول الكيف للشدة والضعف وحكم في الكم بعدم قبولها فهذا هو المراد بقوله للأشدية
حد يقف عنده وأجاب بأنا لا نسلم أن الكيفيات تنتهي في الشدة إلى ما لا يمكن الزيادة عليه في
نفس الأمر وإن كان الذي في الوجود منه متناهياً عند حد ليس في الوجود ما هو أزيد منه وكذا الطول
والكثرة من غير فرق وعلى تقدير تسليمنا أن من الزيادات في نفس الماهية ما يقف عند حد فلا يلزم
من ذلك أن الكم لا يقبل الاشتداد والتنقص مع قبول الكيف إياهما لأن المفهوم من الشدة على التفسير
المتقدم ذكره يكون منقسماً حينئذ إلى قسمين إلى ما يقف الشدة فيه عند حد كالكيفيات وإلى ما لا يقف
فيه عنده كالكم وبهذا يظهر معنى قوله من يسلم ذلك وقد ادعى الوقوف عند حد غير مسلم ومن يسلم
قبول الأشدية فلا يقف عند حد وقد لا يقف وإلى ههنا آخر كلامه في الكم المتصل وأما الكم المنفصل
فقد ناقض كلامهم فيه أيضاً فإنهم حكموا بأنه لا يقبل لأنه لا يقال عدد كذا أشد عددية من كذا ثم اعترفوا

فانه يصح ان يقال عدد كذا اكثر من عدد كذا والكثرة والعدد واحد والزيادة في الكثرة المدلول
عليها بحرف المبالغة هي بعينها الزيادة في العدد بعين العددية الا بامر زائد عليها فالحال في
الشبهات التي يستدل ويضعف من غير فرق الا في اطلاق الالفاظ بحسب العرف وهي لا يعتمد عليها
في المباحث الحقيقية وما قيل في عموم الحد في ان الزيادة الشديد اخذ اسم عدده ياتي ايراده في
هذا الموضع وجوابه هيهنا بجوابه هناك ولوضوح هذه المناسبة لم يورد ذلك في العدد ايرادا
بانا نعدا نصح ان الكم يوجد منه الشديد والضعيف فالكيف سوا كان متصلا او منفصلا واما
الجوهر فالذي يدل على قبوله الاشد والاضعف ويبطل بنفيهم من ذلك وجوه منه احدها ان الحيوان
حده بانه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فالحساسية والمتحركية ماخوذان في حده ولا شك
ان الذي له من الحواس الخمس حاستان فقط وتحركه ضعيف فالدود اضعف من الذي حواسه كاملة
وتحركه قوي فالانسان والنفس التي هي اقوى على التحريك والاحساس اتم واكمل من النفس التي هي
اضعف عليه ولو كان الجوهر لا يقبل الشدة والضعف لتساوى ذو الحواس الناقصة والتحريك
الضعيف ما هو كامل الحواس قوي التحريك ولكانت النفس التي هي المبدأ الاضعف في ذلك وليس
الامر كذا اذ نفس مطابقة المذهبة وحد الجوهرية والحيوانية وان كان متساويا في الدودة والانسان
وغيرهما فليس عمومية لها وتساويه فيهما يقادح في كون بعضها اشد حيوانية من البعض سوا
جاز في العرف هيهنا اطلاق لفظة الاشد ام لم يجز كما عرفت وثانيها انهم مع حكمهم بان الجوهر لا يقبله
فيه سلموا ان المفارقات المستغنية عن المحل اصلا كالعقول والنفوس اتم قواما واقوى جوهرا من
الصور المنطبعة في المواد الجسمانية ومن الصور المنطبعة في الذهن الماخوذة من الجواهر الخارجية
فان هذه الصور عند القائلين بانه لا اشكال في الجوهر هي جواهر ايضا لصدق ما عرف به الجوهر وهو
كونها اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع عليها وذلك بناء على ظاهر وهذا وجه جدلي لا
برهاني لان صاحب الملخص عنده ان الصور المنطبعة في المواد والماخوذة في الذهن من الجواهر هي
اعراض لا جواهر كما علمت وثالثها ان الحكما المتقدمين مثل افلاطون وافلاطن ومن تقدمهما جعلوا اما
جواهر هذا العالم الادنى ظلا للجواهر العالم الاعلى واراد بذلك انها معلولة لها اذ المعلول كظل
لما هو علته والعلة جوهريتها اقدم من جوهرية المعلول وليس التقدم بالوجود اذ هو اعتباري كما يستعمل
تقدم العلة على المعلول بماهيتها والجوهرية اشارة الى كمالية في القوام فالاستقلال في جوهرية المعلول
مستفادة من جوهرية العلة فكيف يتساويان في الجوهرية بل لا بد ان يكون جوهرية العلة اتم من جوهرية
المعلول ولا معنى للشدة الا ذلك فبعض الجواهر اشد جوهرية من بعض من جهة المعنى سوا اطلقت لفظة
اشد عليه او لم يطلق اذ لا اعتماد على مجاري الاطلاقات العرفية في المباحث العقلية ولما بين ذلك اورد

على نفسه سوالا وهو ان الاولوية والاشدية لا يقال الا فيما بين الضدين كالسواد والبياض و
الحرارة والبرودة والجوهر لا ضد له كما عرفت فلا يقال ان منه ما هو اولى ولا ان منه ما هو اشد واجاب
بانهم قد سلموا ان الوجود الواجبي والعلي اتم من الوجود المعلولي واشد لان وجود واجب الوجود
لذاته هو عين ذاته وماهيته كما سيعلم بل الوجود له كالماهية لغيره واما وجود الممكنات المعلولة
فهي زائدة في الذهن على ماهياتها وليست مستقلة بقوامها وما ليس بقوامه فهو لا محالة اتم في نفسه
مما لا يكون كذلك وكذا كل وجود علي سوا كان واجبا لذاته او لم يكن فهو اتم من وجود معلوله كما سبق
فهو اشد اذ لا نريد بالشدة فيما نحن فيه ما هذا اللفظ موضوع له في اصل الوضع وهو المداومة على
الممانعة ونحوها كالصلابة وغيرها بل المراد بالاشدية اتم واكمل في ماهيته من ماهية الاخرى و
بالاضعف ما هو انقص في ماهيته من ماهية غيره ومع هذا فليس الوجود الواجبي والعلي ضدين
لما يقابلهما وهما الوجود الممكني والمعلولي لان الوجود الواجبي والعلي والممكني والمعلولي لا يتعاقبان
على موضوع واحد واذا كانا كذا فليسا ضدين كما مر اما الاول فلان الوجود الواجبي لا موضوع له
اصلا واما الثاني فلان الماهية التي هي موضوع الوجود العلي غير الماهية التي هي موضوع الوجود المعلولي
لاستحالة كون الشيء علة ومعلولا من حيثية واحدة اذ مراده بالمعلولي ما هو معلول لذلك العلي لا لغيره
وكذا لو بدلنا الموضوع بالمحل كما عرفت وان لم نذكره في الكتاب هيهنا فان قد يحصل الاشد والاضعف
على ما ليس احدهما ضدا للاخرى والاسلوك من احدهما الى الاخرى فبطل السوال المذكور
ضابط وما دون الجوهر من هذه الاعداد العوالي اعراض ويتبدل هي او من نوعها او جنسها على محل
والحقيقة كما هي غير متغيرة فيها جواب ما هو وذات الشمعة متغير لونها وسطحها وابعادها وهي
هي ومجموع الاعراض عرض فالجسم التعليمي عرض والمقدار عرفت عرضيته بالتخلخل والتكاثف
قد عرفت ان ما دون الجوهر هو الحركة والاضافة والكم والكيف وقوله من هذه الاعداد العوالي ولم
يقل من هذه الاجناس العوالي كما هو المشهور لانها عنده ليست باجناس او لم يثبت جنسيتها
وقوله ويتبدل هي كما يتبدل الحركة بالكيف وقوله او من نوعها كما هو يتبدل السواد بسواد آخر
اما اشد منه او اضعف او مساو وقوله او جنسها هو كما يتبدل السواد بالبياض الداخلين تحت جنس
اللون قوله والحقيقة كما هي يريد حقيقة المحل اذ لو كان متقوما بما حله لما بقي بحاله عند التبدل فالمحل
اذن موضوع وكل ما حله فيه عرض قوله ومجموع الاعراض عرض فالجسم التعليمي عرض يريد انه لما ثبت عرضية
كل واحد من الابعاد الثلثة وهي الطول والعرض والعمق وجب ان يكون مجموع هذه الاعراض وهو
الجسم التعليمي عرضا اذ لا يتقوم الجوهر بمجموع اعراض قوله والمقدار عرفت عرضيته بالتخلخل والتكاثف
معناه ان التخلخل والتكاثف هو زيادة المقدار ونقصانه من غير ورود زيادة ولا انفصال لها كما عرفت

فتلك المادة سواء دخلتها المقادير المختلفة وهي هي بحالها فلا تستبدل تلك المادة التي ما تحلها من المقادير
فالمادة موضوع والمقادير الحالة فيها اعراض رمز عرشي الجرم العيني لا يسوم مقدارا ما
واستدل ما طلع بانه لا يلون الا في الدهر فكيف يسوم العيني ولا يتصور ان يقال في الجرم امتداد حاصل
هو جوهر واخر عرض بان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا اختلاف فيه جواب ما هو لا يكون
جوهر وعرض ثم ان الامتداد الجوهري موجود في كل جسم وجزء وما في الكل اكبر مما في الجزء وكذا اذا تخلخل
الجسم ازداد الامتداد الجوهري كما كان وهو مقدار الاسكندر فليس في كل الجرم المتخلخل الزائد مقداره الصورة
الجرمية وهو محال وان زاد فحصل منه شيء آخر وهو كم بذاته فان المقدار واحد في الجسم وهو عرض
فللجسم جزءان جوهري هو الهيولى واخر عرض يتبدل ويتجدد به اعداد الاجسام مع بقاء الحقائق
النوعية فليس الجسم محض الجوهر ولما برهن على ان الهيولى دون مقدار فيكون مقدارا ما يلزمها على
سبيل البدل كالوحدة والكثرة وليس من شرط ما لا يعقل الشيء دونه ان يقوم وجوده واعتبر برد الما
المثلث فليس الامتداد صورة جوهرية كما ظن الجمهور وان سميت صورة فلا باس الرمز
هو اشارة بالشفتين والحاجب من غير تصريح باللفظ واستعير ههنا لكون ما تضمنه هذا الكلام
يظهر منه لمن يامله فساد كثير من مشهورات المتاخرين وان لم يصرح بها فيه وسيذكرها في اثناء
شرحه ووجه مناسبة هذا الكلام لهذا الموضع انه لما بين ان الامتدادات الثلثة التي هي الطول
والعرض والعمق اعراض وان الجسم التعليمي الذي هو مجموع الثلثة عرض استشعر بان يعترض بان الامتداد
الاتصالي الذي هو الصورة الجسمية فانه في المشهور جوهر لتقوم الجسم الذي هو جوهر به ومقوم
الجوهر جوهر فذكر هذا الكلام ليكون جوابا عن هذا النقض الوارد وبين في ضمن ذلك علة فوائد انه
علمها وقد احتج على انه ليس في الجسم امتداد جوهري بوجوه ثلثة احدها انه لو تقوم الجسم الموجود
في الاعيان بامتداد جوهري لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا جائز ان يكون كليا لان الكلي من حيث
هو كلي لا وجود له في الاعيان وما لا وجود له في الاعيان لا يتقوم به ما هو موجود فيها فالجرم العيني
لا يتقوم بالامتداد الكلي والكلي ههنا يراد به الكلي العقلي لا الطبيعي اذ الطبيعي موجود في الاعيان فلو
كان مرادا لما صح الحكم بانه لا يوجد في الاعيان ولا جائز ان يكون جزئيا لانه ان كان هو الذي ثبتت عرضيته
وليس في الجسم غيره لم يكن في الجسم امتداد جوهري وان كان في الجسم امتداد عرضي واخر جوهري فذلك
محال لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا اختلاف فيه جواب ما هو ولو كان بعض جزئياته جوهرا
وبعضها عرضا لكان جواب ما هو مختلفا فيه والتالي باطل فالمقدم مثله فاذن ليس بعضه جوهرا و
بعضه عرضا بل اما ان يكون الكل جوهرا واما ان يكون الكل عرضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية
الباقي وثانيها لو كان في الجسم امتداد جوهري لكان موجودا في كل الجسم وفي جزءه سواء كان ذلك الجزء

حاصلا بالفعل او بالقوة والفرض ومن المعلوم ان الامتداد الذي في كل الجسم اكبر من الامتداد الذي في
جزءه الفعلي او الفرضي فذلك الامتداد قابل للتجزية بمعنى ان يفرض فيه شيء غير شيء لذاته وكل كذا فهو كم
لذاته وكل كم لذاته فهو عرض فالامتداد الجوهري عرض هذا خلف وثالثها لو كان الامتداد الجوهري
حاصلا في الجسم لكان اذا تخلخل الجسم بمعنى زيادة مقداره من غير انضمام مادة اليه فلا يخلو اما ان بقي
الامتداد الجوهري عند التخلخل كما كان قبل التخلخل او لا بقي فان بقي مع انه مقدار لا يكفي فالمقدار الزائد
مقداره بالتخلخل ليس فيه الصورة الجرمية اذ لو كانت فيه وفي المقدار الذي قبل الزيادة التخلخلية
مع انها في ذلك المقدار كما كانت قبل التخلخل لكانت الصورة التي هي الامتداد قد زادت في ذلك الجسم
المتخلخل والمقدار بقاؤها كما كانت هذا خلف وان لم يبق ذلك الامتداد الجوهري كما كان ومن المعلوم
انه ليس بانتقاص فهو ادون ازيد فالامتداد الجوهري كم لذاته فهو عرض فالجوهر عرض وهو خلف ايضا فثبت
كل واحد من هذه الوجوه ان المقدار واحد في الجسم اي ليس بعض افراده جوهرا والبعض عرضا ولما ثبت
عرضية بعض افراده فيما مضى وجب ان يكون كله عرضا واذا كان عرضا فاما ان يكون كل ماهية الجسم او
بعضها او خارجا عنها لا جائز ان يكون كلها والا لكان الجسم عرضا ولا جائز ان يكون خارجا عنها والا
لم يكن يعقل الجسم متوقفا على تعقل الامتداد فهو اذن داخل فيها جزء منها واذا كان جزءا من الجسم وجب
ان يكون للجسم جزء اخر وذلك الجزء الاخر لابد وان يكون جوهرا اذ لو كان عرضا لكان المجموع المركب منه
ومن الامتداد الذي هو عرض عرضا ايضا فكان الجسم عرضا وهو ظاهر البطلان فلا بد وان يكون
جوهرا قابلا لذلك الامتداد باقيا عند تبدل احاد الامتدادات وهذا الجزء الثابت الجوهري هو الذي
نسميه الهيولى واما الجزء الاخر الذي هو الامتداد فهو يتبدل ويتجدد به اعداد الاجسام فالشمعة
التي احاد ابعادها عند كونها على شكل تبدلت على غيره مع ان هيولاها باقية في الاحوال كلها وكذا
حقيقتها النوعية وهي كونها شمعا او طينا او خشبا او غير ذلك لا تبدل بتبدل احاد تلك الامتدادات
فليس الجسم محض الجوهر بل هو مجموع جوهر وعرض اما الجوهر فهو الهيولى واما العرض فهو الامتداد
المقوم واعلم انه في حكمة الاشراق قرر ان الجسم هو المقدار القائم بنفسه وانكر وجود الهيولى المذكورة
للجسم فانهم زعموا انها موجودة تحسب بقبل المقادير والصور وليس له في نفسه تخصص الا بالصور
واذا جمع حاله لم يكن شيئا موجودا الا لكونه موجودا امر اعتباري وكونه جوهرا عبارة عن سلب
الموضوع فهو عدمي وليس وراء ذلك تخصص له في الخارج ولا في العقل فكان وجوده في ظاهر الامر بمعنى
في هذا الكتاب وفي حكمة الاشراق سابقا وليس كذا فان مراده بالمقدار والامتداد ههنا غير مراده
هناك ويتحقق ذلك بان الشمعة مثلا اذا اعتبر فيها الطول والعرض والعمق ففيها امر ثابت وامر
متغير فالثابت هو الذي لا يتزايد ولا ينقص عند تبدل الاشكال وذلك الجسم فانه يتغير من العرض بازاء ما

يزداد في الطول وبالعكس فليس في المجموع زيادة ولا انتقاص والمتغير هو ذهاب المقادير في الجهات
فإن عنينا بالامتداد والمقدار الأول فليس ذلك عرضيا للجسم بل هو نفس الجسم وهو جوهر لا عرض
وإن عنينا باللفظ المذكورين الثاني فهو عرض في المقدار الذي بالمعنى الأول ومجموعهما هو الجسم والجوهر
والجوهر منهما هو الهيولى على مصطلح كتاب التلويحات وذلك الامتداد الجوهري هو الجسم على
مصطلح حكمة الإشراق وهو الذي يسمى الهيولى بالنسبة إلى الهيئات المستدلة عليه والأنواع
المركبة الحاصلة منه وقد يسمى بالنسبة إلى الحال محلا وبالنسبة إلى الأنواع المتحصلة منه هيولى
وبهذا تبين أن لا مناقضة بين حكمه ببساطة الجسم هناك وتركبه هنا وبين حكمه بعرضية الامتداد
هنا وجوهريته هناك لأن ذلك الجسم والامتداد غير هذا الجسم والامتداد وتوهم المناقضة إنما
هو من اشتراك اللفظ وما يقال من أن الأجسام اشتركت في الجسمية واختلفت في المقادير فلا
تكون المقادير نفسها ولا جزءا منها فهو داخل خارج عنها فقد أجاب عنه بأن معناه أن اشتراكها في
الجسمية هو اشتراكها في نفس المقدارية المشتركة بين المقدار الكبير والصغير وليس شيء زائد
على المقدار بل نفس المقدار فكذلك إذا بدل لفظ المقدار بالجسم ولفظ التفاوت بالصغر والكبر
بالتفاوت في المقادير ويرجع هذا الاختلاف إلى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف
وبيانهم لعرضية المقادير من طريق تواردها المختلفة بالصغر والكبر على الجسم الواحد إذا دخلت والتخلخل
إنما يلزم لو لم نقل إن الجسم هو المقدار لا غير وإنما يتصور التخلخل والتكاثف بمعنى زيادة المقدار و
نقصانه من غير ورود مادة ولا انفصالها فإن المقدار على هذا التقدير هو الجسم وهو المادة وزيادته
هو زيادتها ونقصانه هو نقصانها فلا يتصور التخلخل والتكاثف إلا بمعنى تباعد أجزاء الجسم و
اجتماعها وتخلل الجسم اللطيف بينها وانفصاله عنها وحينئذ لا تتم هذه الطريقة وعلى هذا فمقادير
العالم لا تزداد ولا تنتقص أصلا واحتجاجهم على التخلخل والتكاثف بأن القارورة التي تمص فتكب على
الماء تدخلها الماء وقد المص فإن لم تدخلها والخلاء ممتنع فليس إلا التخلخل فيما بقي بعد المص ثم عود
ذلك الباقي إلى مقداره الأول عند الكب فيدخل الماء عدم لزوم الخلاء فيه وهو ظاهر فإن عند
دخول الماء بعد المص لا يمكن الحكم بأنه ما خرج شيء من الهواء وذكر المصنف في بعض كتبه أنه قد
شوهد عند الكب الحباب الدال على خروج الهواء من جرمه دخول الماء من يد متسق له ولا سبيل لنا
إلى الحكم بأن الماص لم يجذب من الهواء مقدارا ما خارجا حتى يلزم التخلخل وذكر أنه قد جرب رشح بعض
الأدهان من الزجاج فلا يمتنع مثل ذلك من الهواء الذي هو ألطف من الدهن وربما احتجوا على زيادة
الامتداد والمقدار على الجسم بأنه يقال جسم ممتد ومقدر والشيء لا يحمل على نفسه وجوابه أن هذه
الإطلاقات عرفية ومجازات لا يبنى الحقائق العلمية عليها وهذا مثل يقال جسد وجسم جسيم فإن

يعني لا تنافي في المقادير هو اطلاقنا في خصوصيات الكبر والصغر كما أن التفاوت بين المقدار الكبير والصغير ... ٧ فخر أن الجسم لا يكون زائد ... الصفات

اطلاق امتداد هذه لا يدل إلا على أن المقدار في المقدار شيء زائد عليه وقد يقال إن الجسم ممتد بمعنى
أن له امتدادا خاصا في جهة معينة والممتد بهذا المعنى زائد عليه كما عرفت فلا يتوجه الإشكال
قوله ولما برهن على أن لا هيولى دون مقدار ويكون مقدارا ما يلزمها على سبيل البدل كالوحدة والكثرة
يريد بالهيولى هنا ما أراد بالجسم في حكمة الإشراق وبالمقدار ذهاب الامتدادات في الجهات على
سياق ما تقدم وكما أن كل ماهية لا بد وأن يكون إما واحدة أو كثيرة وإن لم يكن الوحدة وكذا الكثرة
لازمة لها فكذا الهيولى والمقدار بالمعنى المذكورين قوله وليس من شرط ما لا يتحقق الشيء دونه أن
يقوم وجوده واعتبر ذلك بالمثلث معناه أن من زعم أن الامتداد صورة في الجسم احتج بأنه مقوم
لوجود محله بدليل أن المحل لا يوجد بدونه وكل ما يقوم وجود محله فهو صورة جوهرية فيه فالامتداد
صورة جوهرية مقومة لماهية الجسم ولوجوده ولولاه والخلل في هذه الحجة إنما هي في المقدمة
القائلة إن ما لا يتحقق الشيء بدونه فهو مقوم لوجود ذلك الشيء فإن ذلك غير لازم ألا ترى أن الزوايا
الثلث لا توجد المثلث بدونها مع أنها ليست بمقومة لوجوده بل لازمة لماهيته متأخرة عنها
وكذا الزوجية للأربعة إلا أنه لم يمثل بها لكونها اعتبارية وقوله وإن سميت صورة فلا بأس
يريد أن هذا الامتداد ليس بصورة بمعنى أنه موجود في محل مقوم لوجود ذلك المحل بل هو في محل مستغن
عنه فيكون عرضا لا صورة بذلك المعنى فإن سمي صورة بمعنى آخر بحيث يكون من الأعراض ما تسمى
صورة وسماها الاسم لم يضر ذلك في المباحث الحقيقية إذ لا مشاحة في الألفاظ والعدد
أيضا قد يختلف فيجد ويكثر وحقيقته محفوظة والحد واحد والعدد له خواص ومراتب وأنى يكون
للعدم ذلك فبطل قول من زعم أنها أمور معدومة لما بين عرضية الكم المتصل شرع في بيان عرضية
الكم المنفصل وهو العدد واستدل على عرضيته بأنه موجود في محل متقوم دونه وكل كذا عرض
فالعدد عرض أما أنه موجود في محل فهو ظاهر وأما أن ذلك المحل متقوم دون العدد فلأن العدد يزول
عنه وهو باق بحاله ولو كان متقوما به لما بقي بعد زوال مقومه وإنما قلنا إن العدد يزول ومحله باق
لما شاهدناه من أن الماء إذا كان منفصلا كان متعددا فإذا اتصل بطل تعدده وصار واحدا فالتعدد
زال عن الماء مع أن حقيقة الماء محفوظة بحالها وقوله والحد واحد يريد أن حد الماء في حالتي اتحاده وتعدده
لم يتغير من حيث هو ماء لا يقال قد زعم بعضهم أن الأعداد أمور عدمية وإذا كانت عدمية لم يكن
عرضا إذ العرض من أقسام الموجود والموجود أعم منه وإذا كذب الأعم كذب الأخص فمع احتمال
عدميتها لم يثبت عرضيتها فيحتاج في إثبات أن العدد عرض إلى إثبات أنه موجود وكذا كل ما يدعى
عرضيته لأنا نقول إن العدد له خواص ومراتب مبينة في علم الأرثماطيقي ومن ذلك التامة والناقصة
والزوجية والفردية ومناسبات كثيرة وكل ما هو كذا فليس بعدم محض وهذا هو معنى قوله وأنى يكون

في مادة

للعلم ذلك وكيف يكون الاعداد علة مع ان لكل نوع من انواع العدد خاصية ومرتبة ليست
موجودة لغيره وذلك من انواعه فبطل دعوى عليتها ثم دليل عرضيتها   وليست الخمسة
جزءا مقوما لحقيقة العشرة لانا نعقلها شيئا واحدا دون النظر اليها   لو كان العدد يتقوم
بما فيه من الاعداد لما كنا نتصور ذلك العدد مع عدم تصور ذلك الاعداد التي قيل انها مقومة له
تصور الشيء بدون تصور ذاتياته اللهم الا ان يكون ذلك الشيء غير متصور بماهيته وحقيقته بل بشيء من خواص
ولوازمه لكن انواع العدد ليست كذا فانا نتصور العشرة مثلا بحقيقتها لا بلازم من لوازمها او
خاصة من خواصها ومع هذا ففي حال تصورها كذلك لا يخطر ببالنا ما فيها من الاعداد التي يدعى تقومها
بها كالخمسة والخمسة والستة والاربعة والسبعة والثلثة والثمانية والاثنين والتالي باطل
فالمقدم مثله وفي كلام المصنف تنبيه على ان المتصور حقيقة العشرة لا شيء من عرضياتها وقوله
لانا نعقلها شيئا واحدا دون النظر اليها يدل ان العشرة ليست كثرة لا وحدة فيها باعتبار بل
العشرة لها وحدة ما وباعتبارها لها لوازم وخواص وكذا كل نوع من العدد ونحن نعقل حقيقة العشرة
من حيث انها شيء واحد دون النظر الى الخمسة التي يتوهم انها مقومة للعشرة بل نتوهم بما فيه من
الاحاد واعلم انه لو تقوم نوع من العدد بما فيه من انواع الاعداد لما كان تقومه بنوعين منها اولى
من تقومه بنوعين اخرين بل من ثلثة او ازيد كتقوم العشرة من سبعة وثلثة او ستة واربعة او
خمسة وثلثة واثنين وهذا يتضاعف فيما زاد على العشرة من الاعداد التي اذا تقومت ذاته
بامور فلا تتقوم بما عداها وهذا الوجه لم يذكره في الكتاب وعلم تقوم العدد بما فيه من الاعداد
وهو المعني بما نقل عن ارسطاطاليس لا تحسبن الستة ثلثة وثلثة بل ستة مرة واحدة   سؤال
العدد ضد الواحد فكيف يتقوم به لانه اذا تكثر شيء بطلت وحدته جواب بطلت وحدة كانت قبل
التكثر وحصلت احاد مقومة   تقرير هذا السؤال ان العدد ضد الواحد وكلما كان ضد الشيء
فانه لا يتقوم بذلك الشيء فالعدد لا يتقوم بالواحد وقيل انه يتقوم به هذا خلف اما الدليل على صدق
الصغرى فلان ما عرف به الضدان صادق على الواحد والعدد وكل شيئين صدق عليهما تعريف الضدين
فهما ضدان فالواحد والكثير ضدان والضدان يجب ان لا يشترط فيهما غاية الخلاف اذ ليس الكثير
والواحد كذلك ولا نسلم انهما كذا وانما قلنا ان تعريف الضدين صادق عليهما لانهما امران وجوديان
لا يجتمعان في موضوع واحد من شانهما التعاقب عليه اما ان العدد وجودي فقد سبق بيانه واما ان
الواحد وجودي فلان السؤال مبني على انه مقوم العدد ومقوم الوجودي لا بد وان يكون وجوديا
واما عدم اجتماعهما في الموضوع الذي يتعاقبان عليه فهو المراد بقوله لانه اذا تكثر شيء بطلت وحدته
واما الكبرى فبينة بذاتها واليها اشار بقوله فكيف يتقوم به والجواب منع الصغرى فان المتصل

الواحد كالماء اذا انفصل بطلت وحدته وحصلت له احاد مغايرة لتلك الوحدة هي مقومة له وليس
ذا بطل مع حصول شيء بعوض لذلك الشيء فالوحدة التي كانت قبل التكثر وان بطلت عند التكثر الا
انه حصلت وحدات غيرها ولو كانت ضدا لما اجتمع امثالها مع الكثرة في موضوع واحد كالماء المذكور
والعشرة حقيقة نوعية واحدة ليست عشرة لنفسها بل هي كثرة وعشرة لغيرها
ان الوحدة التي لكل نوع من انواع العدد هي التي باعتبارها لوازم ذلك النوع وخواصه واما الكثرة فهي
اعتبار غير اعتبار الوحدة لاستحالة ان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة واحدا وكثيرا فالوحدة
عارضة لحقيقة ذلك العدد النوعية والكثرة ليست لنفس تلك الحقيقة بل لغيرها اذ تلك الحقيقة واحدة
في نفسها فكيف تكون من حيث هي تلك الحقيقة كثيرة ايضا وفي المشهور انه ليس لانواع العدد من
حيث وحداتها ونوعياتها اسم انما يعبر عنها بلازم من لوازمها كالعشرية والسبعية وعند التأمل
الفرد المعقول لنا الا نفس العشرية مثلا الا امرا مجهولا بالحقيقة العشرية ونعلم قطعا ان العشرة
من حيث عشريتها والسبعة من حيث سبعيتها يصدق عليهما انهما عدد وانهما نوع من انواع
العدد وهذا مما يجب ان ينبه عليه   والاضافة من عرضيتها سؤال قيل انها ليست
بشيء جواب لو كانت الابوة نفس مفهوم الشخص الموصوف بها كان ابا ابدا وليس كذا ولو كانت
سلبية او عدمية كان سلبها او عدمها عن محلها وجوديا فيه والتالي باطل   لما بين عرضية
الكم شرع بعد ذلك في عرضية الاضافة وتقرير السؤال المذكور عليه ان العرضية من اقسام الشيء
والموجود فهما اعم منها فيصدقان عليها فيصدق كل عرض شيء ويلزمه من باب عكس النقيض كل
ما ليس بشيء فليس بعرض لكن الاضافة قيل انها ليست بشيء فهي على تقدير صدق هذا القول ليست
بعرض فلا يصح عرضيتها الا بعد صحة انها موجودة وشيء وتقرير الجواب ان الاضافة اما وجودية
او عدمية فان كان الاول فاما ان يكون نفس مفهوم موضوعها او غيره فان كانت نفسه فهو محال لوجهين
احدهما يلزم ان الشيء يكون موصوفا لنفسه وهو باطل وهذا الوجه لم يذكره في الكتاب وهو ظاهر وثانيهما
انها لو كانت نفس الموصوف بها لكانت متصفا بها ما دامت ذاته موجودة وليس كذا فان الابوة
لو انها نفس مفهوم الاب وهو الشخص الموصوف بها لكان ذلك الشخص ابا ابدا لكنه ليس بأب
دائما بل الابوة يعرض له بعد حين من زمان وجوده فليست الابوة نفس مفهوم ذات الاب وان
كانت وجودية وهي غير نفس المفهوم من موضوعها فهي عرض لا محالة وهو المطلوب ولهذا لم يتعرض
في الكتاب لهذا القسم وان كان الثاني وهو انها عدمية فذلك محال لان سلب العدم عن المحل او عدمه
عنه يلزمه وجود امر في ذلك المحل اذ لو لم يوجد فيه شيء لم يكن العدم مسلوبا عنه او عدم الارتفاع العدم
يلزمه الوجود ان كان في الذهن ففي الذهن وان كان في الخارج ففي الخارج لكن التالي باطل فانا نعلم قطعا ان

اذا سلب الابوة عن ذات الاب لم يحصل في تلك الذات امر وجودي لا في الذهن ولا في الخارج لذلك السلب
وقوله كان سلبها او عدمها عن محلها وجودا فيه فانه تساهل فيه اذ ليس سلب السلب نفس الاثبات بل
مفهوم زائد يلزمه الاثبات وكذا عدم العدم او سلبه ليس نفس الوجود بل يلزمه الوجود ويتعلق بهذا المقام
مباحث موخرة الى القسطاس وهذا الطريق في اثبات باقي العوالي والمقابل عرضيتها بدليلها او بشي
منها او زوالها وانتفاء الموضوع قوله باقي العوالي يريد به الاعراض العوالي اذ لا يسمى هذا
الطريق في الجواهر بل في الاعراض بانها لو لم يكن موجودا زائدا على موضوعها لكانت اما نفس موضوعها
الذي هو الجسم او امرا عدميا لا جائز ان يكون نفس موضوعها والا لكان ابدا متصفا بها اذ لم يتصور عدمها
عنه لان عدمها حينئذ يكون عدمه فلا يكون موجودا وهي غير موجودة ولا جائز ان يكون عدميا والا لزم
من عدمها عن الجسم حصول امر وجودي فيه كما سبق وهو محال وبهذا يثبت الاعراض العوالي وهي الحركة
والاضافة والكم والكيف بعض عرضيتها بالمقابل المذكور الشامل لها وبدليلها هو لتبدل الحركة بالكيف
وبدل بعض منها كتبدل السواد بالبياض او زوالها هو كعدم الحركة او السواد عن الجسم من غير ان يعقبه
في موضوعه شي اخر والسطح او اللون لو كان له قوام بنفسه اي لم يكن مشارا اليه فليس هو ما
اشير اليه من جميع الجهات فله الابعاد ويشاركها الاجسام ويفارقها في السوادية فهي في الجسم دون غيره
دونه وان اشير اليه لا من جميع الجهات فهي في مستقل بالحركة هو الجسم وكانت مجردة هذا محال
هذا برهان على عرضية الكيف المحسوس سواء كان مختصا بالكم كالسطح او لم يكن مختصا به كاللون وههنا
سوالان الاول ان هذا البرهان انما يدل على عدم قوام الكيف المحسوس بنفسه وليس كل ما لم يقم
بنفسه فهو عرض فان الصور جواهر وهي لا تقوم بنفسها فلم قلت انه يدل على عرضية الكيف المذكور
والجواب انه يدل بطل وجود الصور الجسمية وبطلانها يعين ان كل ما لم يقم بنفسه مما من شانه ان
يحل في الجسم فهو عرض وايضا فان على اصطلاح المتقدمين ان كل ما لا يقوم بنفسه فهو عرض وان الجوهر
هو ما يقوم بنفسه لا غير السوال الثاني ان عرضية الكيف يتبين بالمقابل الذي سبق فما هذا هو وجه
ان في البيان فقط او فيه فايدة زائدة وجوابه بل فيه فايدة زائدة وهي ان الكيف المحسوس وان كان
عرضا لحلوله في المحل المستغني عنه في وقت فانه يجوز ان يفارق ذلك المحل ويقوم بنفسه في وقت اخر
حيث ينتقل من العرضية الى الجوهرية فان المقابل السابق لا يدل على بطلان هذا بل على مجرد صدق العرضية
عليه فقط وتقرير البرهان انه لو كان للكيف المحسوس قوام بنفسه لكان اما ان لا يقبل الاشارة الحسية
او يقبلها فان قبلها فاما من جميع الجهات او لا من جميعها والكل محال على تقدير قوامه بنفسه فقوامه
بنفسه محال وهو المطلوب اما بطلان كونه لا يقبل الاشارة الحسية فلانا لا نعني بالسطح واللون
الا هذا الذي نحسه ونشير اليه فلا يكون محسوسا ولا مشارا اليه فليس بسطح ولا لون فاذا كان

11

السطح او اللون ما ليس بنفسه لم يكن السطح سطحا ولا اللون لونا هذا خلف وهذا هو المراد بقوله ان
لم يكن مشارا اليه فليس هو اي ليس السطح هو السطح ولا اللون هو اللون واما بطلان كونه يقبل الاشارة
الحسية من جميع الجهات فلانه لو كان كذلك لكان قابلا للابعاد الثلثة وهي الطول والعرض والعمق فكان
مشاركا بهذه الابعاد للاجسام ومفارقا لها في خصوصية كونه سطحا او لونا كالمربعية والسوادية و
ما يجري مجراهما فيلزم ان يكون السوادية وكذا المربعية وغيرهما في جسم حال كونهما مفارقة للجسم وهو
ما نقض به واما بطلان كونه يقبل الاشارة الحسية ولكن لا من جميع الجهات بل من بعضها فهو انه يقتضي
ان يكون اما سطحا او خطا او نقطة واما في واحد من هذه الثلثة وعلى كل هذه التقادير يلزم ان يكون حاصلا
في جوهر منقسم بالجهة وذلك هو الجسم وقد كان العرض انها مجردة عن الجسم مفارقة لها هذا خلف وهذا
البرهان لا يمشي الا في الكيفيات المحسوسة لا فيما سواها كالحال والملكة والقوة واللاقوة
ومن هذا نعلم ان الصور لا تستقل وكذا الاعراض لا يمكن لها المفارقة لتستقل بالحركة والجهات فلها
ابعاد ثلثة اذ ستة الجهات منسلخة عنه بلا ابعاد وهي مع الجسمية ووصفت مفارقة لها فهو ممتنع
وايضا ان مفارقتها المحل غير ان حلولها في اخر ومثل الاثنين ما كان قائمة بنفسها وقد مر في
ان هذا المطلوب ان تشخص الصورة والعرض بمحليهما وقد كان تشخصهما بمحليهما فيمتنع مفارقتهما
لهما اما ان تشخصهما بمحليهما فلانه لو كان للماهية او لوازمها كان نوعه في شخصه وان كان لامر اخر
فان كان حالا اكتنف العرض في تشخصه به وفي وجوده موجبه فاستغنى عن المحل بل حال فيه هذا خلف وان
لم يكن حالا ولا محلا فنسبته الى ذلك العرض والى غيره بالسواء فلا يكون علة لتشخصه بعينه ولما لم يكن
الجسم تشخصه بجزءه ومكانه لا جرم صح مفارقته عنه وهذا على تقدير صحته هو مختص بالعرض الذي لا
يكون نوعه في شخصه وقد في ما ذكر ايضا ان الصورة والعرض كما ان وجوب وجودهما العامة في
مادة عامة لا يستغنيان عنها فوجوب وجودهما الخاص بمادة خاصة لا يستغنيان عنها وقد منع ذلك
بالهيولى الى وجوب وجودها العام بالصورة العامة وليس وجوب وجودها الخاص بصورة خاصة
ونسخ بالعلل الزائلة الى خلف ايضا وهاهنا والحجتان لم يذكرهما في اللباب وذكر حجتين اخريين احداهما
برهانية والاخرى اقناعية ولم البرهانية وتقريرها ان الصورة وكذا العرض اذا انتقل من محل الى محل
بعد مفارقته للمحل المنتقل عنه اما ان يبقى موجودا او لا فان لم يبق موجودا فبعد عدم فلو وجد في
المحل المنتقل اليه لكان ذلك اعادة للمعدوم ومضى الكلام في بطلانه وان المعدوم لا يكون منتقلا ولئلا
لم يعرض المصنف لهذا القسم ههنا وان بقي موجودا ولا يتصور انتقاله الحركة مستقيمة تستقبل بها
وكلما استقلت الحركة المستقيمة فيما منه الى جهة غير ما منه الى اخرى فله جهات ست هي الفوق والتحت
والامام والوراء واليمين والشمال وكل ما هو كذا فله ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة فهو جسم او

معارن الجسم ولكنا وضعنا مفارقته للجسمية هذا محال واما الحجة الاقناعية فتقريرها ان الصور
والاعراض اذا انتقلت من محل الى غيره فان مفارقتها للمحل المنتقل عنه وحلولها في المحل المنتقل اليه
فاما ان يكون في الان من زمان او الآنين فان لم يكن لزم تتالي الآنات وتركب الجسم من الاجزاء التي لا
تتجزى وقد سبق بطلان ذلك وان كان بينهما زمان ففي ذلك الزمان ان لم يحل العرض في محل فقد قام بنفسه
وهو محال لما سبق وان كان في محل فذلك المحل هو المنتقل اليه الذي كلامنا فيه لا غيره ويعود الكلام
في هذه من الكلام في الحجة على ان بين كل حركتين متضادتين زمان سكون ولا تختص هذه الحجة بالصور
والاعراض المحسوسة اذ هي الى بحث فيما سبق لاستحالة قيامها بنفسها والحركة المتصلة لمن يعرض
ثبتها اثباتا بالفعل بل بالقوة فهي لم تذكر على انها برهان بل حجة وان اردنا تعميم هذه الحجة
فلا بد من بيان ان الهيئة مطلقا لا تقوم بنفسها وبرهانه ان الهيئة لما كانت في المحل فهي بنفسها
الافتقار الى الشيوع فيه مع الافتقار بعينها فلا يتصور ان تقوم بنفسها **ضابط**
وما قام بنفسه محال ان ينطبع في غيره او ان يحل في الحلول من ان يكون شائعا فيه ملاقيا للكل بالكل ذاتا
وما قام منفصلا بالابعاد لا يداخل هذا الكلام فخذه تقرير هذا الضابط انه لو
كان انطباع ما قام بنفسه جائزا لكان تداخل الابعاد محالا والتالي باطل كما عرفت فالمقدم مثله
اما الشرطية فلان الانطباع والحلول لا بد فيه من شيوع الحال في المحل والشائع في الشي لا بد ان
يكون ملاقيا للكل ذلك الشي بكله ولا معنى للتداخل الا ذلك وهذا البرهان يخص ما قام بنفسه من
ذوات الابعاد اذ لا معنى بما عداه فان اردنا التعميم قلنا ان ما قام بنفسه فهو بطبيعته الاستغنا
عن الشيوع في شي وكلما في طبيعته الاستغنا عن شي فان ذلك الاستغنا يتبع ذاته وماهيته
وكل ما هو كذا فلا يتصور ان يحل في غيره منطبعا فيه اذ لو حل في شي لكان مفتقرا الى ذلك الشي ولو
كان كذلك لما كان غنيا عن الشي والمقدر انه غني عنه هذا خلف واذا ثبت السطح الكري
ثبت الدائرة لان الكرة اذا قطعت بنصفين حصلت الدائرة وايضا اذا فرض جسم ذو سطح مستقيم
ملازم احد طرفيه نقطة والاخر يتحرك مستمرا على سطح الى ان يعود نقطة فارقها حصلت من حركته
دائرة وموجب التضريس من القائلين بالجزء يلزمه ان يجعل الكلمة ان كان يتسع تصحيح الجواهر ويثبت
بها تساوت الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط وان كان بالفرض جوهر يا تسمي الجزء الذي هو
من الخيال واذا ثبتت الدائرة والخطوط ثبت تساوي الاضلاع من المثلث وحور دور احد طي
القائمة على الزاوية من شكل مخروط اما وجود الكرة فقد عرفت الكلام فيه في العلم الطبيعي
وقد بين هناك ان جسما بسيطا وان شكله الطبيعي هو الكرة من معنى الاجسام البسيطة الا
ان منع من وجودها مانع خارجي وانت قد علمت استحالة وجود كرة هي ملاقية للكرة اخرى بنقطة و

لكن الدائرة الملاقية لدائرة اخرى كذلك ولما كان الكلام في اثبات الشكل الكري قد سبق في الطبيعيات
الجسم لم نتعرض له ههنا ومن القائلين بتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى من اوجب ان محيط الدائرة
يكون مضرسا وهو المعول ان الدائرة المفروضة ليست بدائرة على الحقيقة بل بحسب الحس فقط
وهذا التضريس وارد ان لازما لمذهبهم فهو مبطله عليهم ايضا وهذا انما يتبين ببطلان تركب
الاجسام من الجواهر الافراد لان كل مذهب لزم منه امر لزم من بطلان الامر بطلان ذلك المذهب
فهو باطل فان عدم اللازم لازم وكلما ادى بنفسه الى نفيه فهو منفي اذ لو لم يكن منفيا لكان ثبوت
احد النقيضين لزوما للاخر وهو بين البطلان هذا قلنا ان التضريس في محيط الدائرة لازم لمذهبهم لان الخط
المركب من الجواهر الافراد اما ان يمكن جعله دائرة او لا يمكن فان لم يمكن امتنع جعل ذي الوضع ايضا دائرة
اذ ليس هو على بعد من تركب الجسم من الاجزاء المذكورة الا مجموع خطوط واذا امتنع جعل الواحد منها
دائرة امتنع جعل البواقي والمجموع وحينئذ لا يكون بالحس دائرة هو دائرة حقيقة وكلما لم يكن
دائرة حقيقية ففي بعض اجزاء محيطه نتو وفي بعضها انخفاض وذلك هو التضريس وان امكن جعل
الخط المذكور دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائه كما يتلاقى بواطنها او لا يتلاقى فان كان كذلك فان يلاقت
مساحة ظاهرها لمساحة باطنها واذا انضم اليه خط اخر هو دائرة ايضا كان حكمه هذا الحكم يساوي
ظاهره بباطنه المساوي لظاهر الدائرة المحاط بها وكذلك اذا ضم دائرة اخرى ثالثة ورابعة لكن ذلك
الدائرة طوق الفلك الاعظم ومع ذلك فلا بد اجزاؤها على اجزاء الدائرة المفروضة اولا وان
لم يتلاق ظواهر اجزائها كما يتلاقى البواطن منها لزم حصول فرج بينها موجبة للتضريس وهو المطلوب
وانما قلنا ان هذا التضريس مبطل مذهبهم لان محل الكلمة الخلو اما ان يتسع لتصحاح الجواهر الافراد
او لا يتسع لتصحاحها فان اتسعت لتصحاحها فسوا كان ما يتلى به الكلمة واحدا او اكثر فانه اذا
سدت به استوى محيط الخط وكانت الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط حينئذ متساوية فتحصل
الدائرة الحقيقية وهو خلاف ما ذهبوا اليه وان لم يتسع لتصحاحها فسوا انسدت ببعض واحد او
بواحد مما زاد مع بعض اخر فان ذلك يقتضي انقسام الجزء الذي لا يتجزى فلا يكون الجوهر الفرد جوهرا
فردا وكان مبني خلافهم في ابطال وجود الدائرة الحقيقية انه جوهر فرد هذا خلف واذا ثبتت الدائرة
والخطوط ثبت المثلث المتساوي الاضلاع بالشكل الاول من كتاب الاصول لاقليدس وهو
مشهور لا حاجة الى تقريره ههنا فثبوت الكرة يثبت الدائرة ثبت المثلث المتساوي الاضلاع
وثبوته يثبت المخروط على الوجه المبين في الكتاب والوجود والعرضية ذريت انهما غير
داخلين للماهيات فالوجود يعم بالتشكيك على الواجب اولى واول ثم على الجوهر ثم على العارض الذات و
العرض الاضافي منه ثم ومن الكم ما لا يعلم على جميع الكيف اذ من اللمسات علوم والحقيقة اعتبار

ذهني يدل على المقول عليه بعد الوجود وان كان مفهومه معقولا اوليا الذي علم به ان
الوجود والعرضية غير داخلين في الماهيات التي يدل الا عليها بل انا نتصور بعض الماهيات ونشك
في وجودها وكذا نتصور بعض الماهيات ونشك هل هي جواهر ام اعراض ولهذا نفتقر الى اقامة البرهان
على عرضيتها والماهية لا تكون معلومة وذاتياتها مجهولا واعلم ان هذا يقتضي ان الجوهر ليس بجنس
لا ذاتي فان من شك في عرضيته شيء فقد شك في جوهريته ايضا والوجود يدل على ما تحته بالتشكيك وهو
يدل على بعض ما يدل عليه اولا وعلى غيره بواسطته كما يدل على الواجب الوجود لذاته اولا وعلى
الممكنات ثانيا ثم بكونه للجواهر قبل كونه للاعراض وله ايضا في الكمال والنقصان مراتب اعلاها هو
الوجود الواجبي وهو الذي لا علة له ولا يتصور ان يكون اتم منه ولا اكمل بل كماله هو الكمال الذي لا يتناهى
ويتاتي بان ذلك على الاستقصاء ان وجود الجوهر اكمل من وجود العرض ووجودات الجواهر ايضا متفاضلة
في الكمال والنقص فوجود الجواهر العقلية اتم من وجود الجواهر النفسية الذي هو اتم من وجود الجواهر
الهيولوية ولكل منها مراتب كثيرة في ذلك ثم وجود العرض القار الذات اكمل من وجود العرض الغير
القار الذات ووجود ما ليس باضافة من اقسام القار الذات اكمل من وجود الاضافة من اقسامه وقوله
ومن الكم ما لا يستدعي على جميع الكشف اذ من اللمعات علوم فاعلم ان بعضهم ذهب الى ان الكمية اعم
وجودا واقدم من الكيفية فان العدد من الكم وهو لا يفتقر في الوجود الى الامور المادية بل يعرض للمفارقات
التي لا يعرض لها الكيف والامر غريب عن ذاتها وصاحب الكتاب بهذا الكلام ابطل هذا الرأي بان
المفارقات من اللمعات بل العلوم التي هي من الكيفيات هي العلوم الزائدة على الذات التي هي صور منطبعة
في الذات واما ما عداها فغير مسلم انه من الكيف وسيجيء الكلام في ذلك فيما بعد قوله والحقيقة اعتبار
ذهني يدل على المقول عليه بعد الوجود وان كان مفهومه معقولا اوليا اعلم انه قد يقال ويعني به الماهية
الواقعة في الاعيان يعني ان الذي في الذهن على هذا الاصطلاح لا يسمى ذاتا بل تسمى ماهية وهذه الماهية
العينية تسمى الذي في العمل منها حقيقة والحقيقة والذات والماهية من حيث مفهوماتها لا من
حيث انها جواز او غير ذلك هي من الاعتبارات الذهنية لكنها مقولة على الخصوصات غير متأصلة
في الوجود والحقيقة منها من حيث هي حقيقة لا من حيث هي انسان او فرس او غيرهما مما هي اعني الحقيقة
مقولة عليه انما يدل عليه بعد وجوده فلا يقال حقيقة الانسان وحقيقة الحجر الا بعد وجود الانسان
والحجر ومفهوم الخصوصات التي يقال الحقيقة عليها معقول قبل الوجود فانه لا يقال له حقيقة الا
بعد كونه انسانا او فرسا او ما يجري مجراهما فالحقيقة من حيث هي حقيقة من المعقولات الثواني وربما
قيل حقيقة ويعني بها معاني اخر كالحقيقة التي يقال بازاء المجاز والحقيقة التي هي عبارة عن مطابقة
الاعتقاد للامر نفسه **خاتمة واشارة** واذ علمت ان الاربعة لها مفهوم وهو من الكم المنفصل

تصور تعالى المدرك منكرا ان يكون اما مقداره فالكم المنفصل صورته يكون طابقت المتصل هذا محال
فقد ذكرنا غير جرمي ولكن هذا الكلام من البراهين العرشية على وجود النفس لو انه ذكر هذا عند
الكلام في اثبات النفس من العلم الطبيعي لكان انسب فانه غريب في هذا الموضع وتقريره انه اذا علمنا
نوعا من انواع الكم المنفصل كالاربعة مثلا فلا بد ان ينطبع صورة ذلك النوع في المدرك منا لما علمت
ان العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا لا بد فيه من حصول صورة المدرك في المدرك فمحل تلك الصورة اما
ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا لا جائز ان يكون جسما او جسمانيا والا لكانت تلك
الصورة منطبعة على الكم المتصل وكلما انطبع على المتصل فهو متصل فيلزم ان يكون صورة الكم المنفصل
كما متصلا هذا خلف فمحلها الذي هو النفس اذ ليس بجسم ولا جسماني وذلك هو المراد بغير الجرمي

التلويح الثاني في الكلي والجزئي والتناهي واللاتناهي والاعتبارات العينية والذهنية

الموجود ينقسم الى الكلي والجزئي وقد عرفتهما وليس الانسانية الكلية معنى واحدا عاما موجودا بعينه
في الجزئيات فان ذلك الانسان غير ذلك الانسان فلو كان في كل واحد منها فكان اذا بطل جزء منها
فاتت انسانيته وليس كذا بل في كل شخص انسانية تامة فاذن علم الاخرين وفي الذهن ما لم يفرض
علمه ايضا فلكل انسانية تخصه اما تعريف الكلي والجزئي فقد مر في المنطق وليس
الكلي معنى واحدا عاما موجودا في الجزئيات التي تحته بالنسبة اليها كانسانية واحدة بالعدد موجودة
في زيد وعمرو وخالد وبكر اذ لو كانت واحدة بالعدد موجودة في الجزئيات لكان اما في كل جزئي بعض
الانسانية او كلها او لا كلها ولا بعضها فان كان في كل جزئي بعضها فاذا عدم ذلك الجزئي يلزم فقد
عدم جزء تلك الانسانية الواحدة واذا عدم جزء الشيء فقد عدم ذلك الشيء المركب منه ومن غيره فيلزم انه
اي جزئي عدم من جزئيات كلي فقد عدم ذلك الكلي وظاهر ان الامر ليس كذا وان كان في كل جزئي كل
الانسانية فيلزم ان بعض الاشخاص اسود وجاهل وبعضهم ابيض وعالم فالشيء الواحد اسود وابيض
وجاهل وعالم ودور على حسب اختلاف الاشخاص في الصفات المتباينة وهو بين
البطلان وان لم يكن في كل جزئي لا كل تلك الانسانية الواحدة ولا بعضها فان لم يوجد في ذلك الجزئي
انسانية اخرى غيرها بالعدد لم يكن ذلك الشخص انسانا وكلا ان ظاهر فلم يبق الا ان في كل شخص
من اشخاص الناس مثلا انسانية تامة مغايرة للانسانية التي في غيره بالعدد واذا عدم ذلك الشخص
فقد عدمت انسانيته الخاصة واذا عدم ما عداه من الاشخاص فالانسانية المختصة به لا تعدم بعدم
اولئك الاشخاص الاخرين والانسانية الموجودة في الذهن لا يضرها عدم شيء من اشخاص الناس الخارجية
ايضا ولكل شخص من الاشخاص الداخلة تحت الانسانية الكلية انسانية تخص ذلك الشخص وكذا كل
كلي تحته اشخاص وبعض الاقسام المذكورة في هذا الدليل غير مذكورة في الكتاب لظهورها والكلي

انما هو في الذهن وهو ما اخذ من الصورة من جزئي طابقته وغيره كشمعة اخذت رسما من شيء لم
تختلف بورود اشباهه بمعنى اشتراكها فيها مطابقتها لها والعموم والخصوص والكلية والجزئية
عرفت انها عوارض للماهية من حيث مفهومها وهي صالحة من حيث هي لكل كل وتقسيمه عليها
كل ما يقع في الاعيان فله هوية متخصصة متشخصة مانعة من وقوع الشركة وكل ما هو كذا فليس
بكلي وكل فهو ليس في الاعيان ولا الخلو اما ان يكون في الاذهان او لا يكون فان لم يكن يجوز الحكم عليه
اذ العدم الصرف يمتنع الحكم عليه وبه لكنه يمكن الحكم عليه فهو اذن في الذهن ولا يعارض هذا
بان كل ما هو في الاذهان فله هوية متخصصة بالانطباع في الذهن وبانها لا يشار اليها وبانها
يمتنع انقسامها ونحو ذلك وهي متشخصة ايضا والا لما امتازت عن صورة اخرى لنوعها تحصل في
ذلك الذهن او في ذهن اخر وهذه كلها زوائد خارجة عن الماهية لا حقة بها غير واجبة لها ان منعت
الماهية الخارجية عن ان يكون كلية وجب ان تمنع الماهية الذهنية ايضا عن ذلك وكل ما هو في الذهن
غير كلي وكل كلي فليس في الذهن واذا لم يكن في الذهن فهو في الغير لامتناع الحكم على العدم الصرف
فيقع التعارض بين الادلة وهو محال وحله بابداء الفرق وهو ان الماهية الذهنية هي مثال
وليست متاصلة في الوجود لتكون ماهية اصلية بنفسها بل هي محمولة على ان يكون مثالا لغيرها
ولا كل مثال بل مثال ادراكي سواء كان الخارجي متقدما عليها ويسمى علما بعد الكثرة او متاخرا عنها و
يسمى علما قبل الكثرة والذي في الاعيان انما لم يكن كليا لان له هوية متشخصة غير مثالية والكلي
الذي قد بين انه لا يكون الا في الذهن هو الصورة الماخوذة في الذهن من جزئي طابقت تلك الصورة
له ولغيره من جزئيات ذلك الكلي كصورة الانسانية الماخوذة من زيد المطابقة له ولباقي اشخاص
الناس فاذا حصل من زيد في الذهن صورة لم يحصل من خالد اذا ادركناه بعد صورة اخرى بل التي
في الذهن مطابقة لها ولغيرهما من الاشخاص ولو سبقت الصورة التي من خالد الى الذهن لكانت هي
ومثل ذلك شمعة حصل فيها نقش من طابع فاذا اورد على تلك الشمعة اشباه ذلك الطابع لم يكن
الحاصل في الشمعة الا النقش الحاصل اولا واي تلك الاجسام اخذت تلك الشمعة منه رسما لم
يفرق الحال في ذلك الرسم ومعنى اشتراك الكلي مطابقة الصورة الذهنية لكل جزئي جزئي والماهية
من حيث هي هي لا تقتضي ان يكون عامة ولا خاصة ولا كلية ولا جزئية ولا واحدة ولا كثيرة وهذا
كالانسانية فانها من حيث هي انسانية ليست شيئا من هذه الاشياء ولو كانت لماهي انسانية بمقتضى
العموم لما عرض لها الخصوص البتة وبالعكس وكذا كل واحد من المتقابلين فاذا سئل هل الانسانية
واحدة فيقال ليست الانسانية من حيث هي انسانية واحدة ولا كثيرة اذ الانسانية من حيث هي
انسانية لا واحدة اذ لو كانت من حيث هي لا واحدة لما كانت واحدة البتة فالعموم والخصوص و

الكلية والجزئية وامثالها عوارض للماهية من حيث مفهومها والماهية صالحة من حيث هي لكل
الماهية لكل واحد منها فالانسانية من حيث هي صالحة لحمل العموم وتقسيمه الذي هو الخصوص
عليها ولحمل الكلية وتقسيمها الذي هو الجزئية عليها وهي في نفسها وان كانت مغايرة من حيث
المفهوم لكل واحد من المتقابلين فهي لا تخلو عن احدهما والكلي يكون في الاعيان الا وان يكون
فما يقع بالتواطي ليس زائدا فان اربعة من الماء والطين اختلف عددا بينهما وهذه الاربعة غير
تلك فلو كان كونها هذه يبطل الاربعة لكانت هي هذه وليس فاوات المحل من الماهيات
بعد تغيرها باختلاف حواملها او بالزمان اذ الحد المحل يسوى من حصلا في محل واحد وكل احدهما
بعد بطلان الاخر ومن هذا يعلم ان لا حصول لمثلي صورة وعرض في محل لعدم المميز بالحامل والزمان
سؤال يكون احدهما في زمان ح والاخر في زمان ب فاجتمعا جواب اضافات الازمنة الى
الحاصل بعدها لانها اذا بطلت بطل الاضافة اليها الا وان يبطل الشيء مع زمانه فلا يجتمع مع
ما بعده اذا وجد من جزئيات الكلي في الاعيان اكثر من واحد فتلك الجزئيات المتكثرة في
الخارج اما ان يكون بينها اشتراك في امر او لا يكون فان لم يكن فالامتياز بتمام الماهية وان كان
بينها اشتراك فاما في امر ذاتي فقط او عرضي فقط او فيهما فان كان الاشتراك في امر عرضي فقط
~~فالامتياز بتمام الماهية وان كان بينها اشتراك فاما في امر ذاتي فقط او في عرضي فقط~~ فالامتياز
بتمام الماهية ايضا وان كان في امر ذاتي سواء كان مع ذلك في عرضي ايضا او لم يكن فالمميز ان كان
يوجد فيما هو من جوهر المميز او عارضه فالامتياز بالكمال والنقصان والا فذلك الذاتي اما نفس
الماهية او داخل فيها فان كان نفسها فالامتياز بامر عرضي وان كان داخلا فيها فاما جنس او فصل
والجائز ان يكون فصلا بعد ما فرض انه مشترك فيه فهو اذن جنس وكلما كان الاشتراك في جنس فالامتياز
بفصل لا محالة فامتياز كل من الماهيتين عن الاخرى باحد امور اربعة بتمام الماهية وبالكمال والنقصان
وبالعرضي وبالفصل واذا عرفت هذا فقوله فما يقع بالتواطي اخرج به ما يمتاز بتمام الماهية وما
يمتاز بالكمال والنقصان اذ كل منهما لا يقع على افراده بالتواطي اما الاول فلانه ليس بينها امر مفهوم
مشترك ليكون له جزئيات يقع عليها بالتواطي او بغيره واما الثاني فلانه مقول على ما تحته بالتشكيك
وقوله ليس زائدا يعني ان يفهم من الزائد ما هو اعم من الزائد في الاعيان او في الاذهان فان من الفصول
ما هو زائد ذهنا ولا يزيد عينا وهو من المميزات اذا كان الاشتراك في جنس وقوله فان اربعة من الماء (بخلاف العدد الذي هو الاربعة المعدود بها فانه)
والطين اختلف عددا بينهما [بتمام] ان يريد ان العدد الذي هو الاربعة المعدود بها الطين ثم خالف هذه
الاربعة لتلك الاربعة في العددية ولا في الاربعة بل انما خالفتها بان هذه ماء وتلك طين لا غير و
كونها كذلك هو امر زائد على طبيعة الاربعة عرض لها عند ادم لماهيتها قوله فلو كان كونها

هذه بمطلق الاربعة لكانت هي هذه وليس معناه انه لو كان امتياز هذه الاربعة عن تلك الاربعة
بمجرد الاربعية المشتركة بينهما لكان ما به الامتياز مشتركا فيه هذا خلف وانما قلنا انه مشترك
فيه على هذا التقدير لان الاربعة التي هي هذه المعينة لو كان كونها هذه المعينة لانها اربعة لوجب
في الاربعة الاخرى المشاركة لها في الاربعة ان تكون هذه المعينة ايضا فلم تكن اخرى وذلك خلاف
الفرض وحاصل السؤال المذكور انه لم لا يجوز ان تكون بعض الماهية من ذوات المحل مجتمعين
على واحد في زمان واحد اذا كان زمان حدوث احدهما في ذلك المحل مغايرا لزمان حدوث الاخر فيه
كسوادين في محل واحد حصل احدهما فيه عام اول والاخر في هذا العام ثم استمرا فيه بعد ذلك
فكانت ازمنة الحدوث هي المميزة لهما وجوابه انه لو حصل المميز لاحدهما عن الاخر هو اضافة حدوث
هذا الى زمان واضافة حدوث هذا الى غيره لبطلت تلك الاضافات عند بطلان الازمنة التي هي
اضافات اليها واذا عدمت الاضافة فقد عدم المميز اذ التقدير ان الاضافة هي المميزة واذا عدم
المميز فلا تميز هذا لو بقي الذي فرض غيره بعد بطلان الزمان فلا فرق بين الذي حصل في زمان بعد ذلك
الزمان الذي بطل فاذا كان الزمان مما يمتنع فيه المثلان فلا يتصور اعادة ما انعدم لان
الكائن في الزمان الثاني غير ما كان في الزمان الاول فكل واحد منهما يتميز بزمانه فان قيل يعاد الاول
باعادة زمانه قيل ان الزمان ان اعيد يكون الزمان قد وجد في زمانين قبل وبعد فيلزم للزمان زمان
الى غير النهاية وهو محال وقد احتجوا على هذا المطلوب بعدة حجج ولجودة ما وقفت عليه
منها هو ما ذكره في هذا الكتاب وحجتان اخريان فان هذه الثلثة براهينه وما عداها مما وقع الى
غير خال عن سوائب الشبهة فالوجه الاول من الوجهين هو ان الواقع بشخصه اذا فرض عوده بعد
العدم اما ان يكون هو هو باعتبار ما هيته المطلقة او باعتبار اخر فان كان الاول دخل ما شاركه
في النوع فهو هو وذلك محال وهذا كالسواد الذي فرض عوده بعد عدمه فانه لو كان هو الذي عدم
لكونه سوادا لكان كل سواد هو ذلك المعدوم وهو ظاهر البطلان وان كان الثاني فذلك الامر ان كان
هو المحل لزم ان كل ما كان في ذلك المحل فهو هو وبطلانه ظاهر وان لم يكن هو المحل فلا يخلو اما ان
يكون مغايرا لبقائه الاشارة الى هويته حالة العدم او لا يكون مغايرا لها والاول يقتضي عدم الفرق
بين المعاد وبين المستأنف وجوده في نفس الامر فلو كان المعاد هو مستأنف الوجود فكل مستأنف
الوجود معاد وهو محال والثاني يقتضي ان هويته الشيء حال عدمه موجودة وهي بينة الاستحالة و
الوجه الثاني هو ان ما زال عنه الوجود لو اعيد بعينه لكان وجوده الثاني اما نفس وجوده الاول
او غيره فان كان نفسه لم يكن موجودا بوجودين فلا يكون معادا وقد فرض انه معاد هذا خلف وان
كان غيره فاما ان حصل لمحله استعداد الوجود الثاني او ما حصل فان لم يحصل كان اختصاصه بالوجود

الثاني دون الاول ترجيحا من غير مرجح وهو محال وان حصل له استعداد ذلك الوجود الثاني مع ان
ذلك الاستعداد لم يكن حاصلا ثم حصل فقد عرض للمعاد عارض لم يحصل للاول فلا يكون ذلك المعاد
معادا بعينه وهو خلاف الفرض وقد احتج المجوزون لاعادة المعدوم بعينه بوجوه من المتكلمين
بان المعدوم لو امتنع عوده بعينه لكان امتناعه اما لذاته او للازم ذاته او لعارض مفارق
لذاته فان كان لذاته او لبعض لوازمها لزم ان لا يوجد اصلا وان كان لعارض مفارق فلا العارض
يمكن زواله فيمتنع بحسب ذاته فيمكن العود وقد فرض امتناع عوده هذا خلف والجواب اما الاول
انه لو كان الامتناع لذاته او لوازمها لما وجد اصلا فان من الجائز ان يمتنع وجوده الثاني ويمكن
وجوده الاول فان الامتناع انما هو لمعنى العود لا لمعنى الوجود لئن كان ثم ليس كل عارض
يمكن زواله فان من عوارض الماهية ما لا يمكن زواله عن الشخص كتعيينه وتشخصه واعتبر بتشخص السواد
المعين بمحل معين فانه من عوارض ماهيته وهو لا يفارق شخصه ومنهم من ادعى البداهة
في امتناع عود المعدوم وزعم انه يلحقه الشبهة والاخطار بالبال بعد تصور مفهوم العود
على وجهه وذلك في الاذهان المتوقدة غير بعيدة **فصل** في الفصل علمت انه لا
يقوم حقيقة الجنس بل وجوده بحصته والنوع البسيط فانه حملان حمل الجنسية
وحمل اخر لفصله والغير البسيط فان فصله جواب ما هو ولكن لجنسه وفصله حملان
لصورة الحيوانية فان حملها ووجودها ليس حمل جنسيتها في الاعيان بل يتسع الجسم
في الاعيان والحيوانية غير باقية والامور الزائدة على الماهية اذا لم يقتضيها الماهية لذاتها
فلحوقها لها لعلة وكل عرضي يعلل اما بالماهية كالزوايا الثلث للمثلث فانها لو امكنت
نسبتها اليه لا لغرض دونها ويستحيل ولو وجدت بغيره لامكنت بالنسبة اليه وقد يبطل
فهي حادثة فتمكنه فالمرجح والموجب نفس الماهية واما ان يعلل بخارج الماهية اذ لو وجب بلا علة
ما اضاف الى غيره عرضا له واذا لم يرجح نفس الماهية فغير تعرفها لانك ستعلم ان الممكن
لا بد له من مرجح قوله بل وجود بحصته من بل هو مقوم لما تخصص به من الجنس
كالحيوان الذي في الانسان فان الناطق الذي هو فصل الانسان مقوم لا لحقيقة الحيوان بل لوجوده
ولا لوجوده كيف كان بل لوجود الحيوان المتخصص بالناطق وهو حصة الانسان من الحيوان
قوله لو امكنت نسبتها اليه لا لغرض دونها يريد لو كانت الزوايا الثلثة نسبتها الى المثلث
نسبة امكانية لامكننا ان نعرض المثلث بدون عرض الزوايا المذكورة لان الممكن لا يلزم من فرض
وجوده وعدمه محال والا لم يكن ممكنا فاذا اخذنا بالنسبة اليه كان لنا فرضه مع عدم ما هو ممكن
له وقوله ويستحيل يشير بذلك الى بطلان التالي لابطال المقدم من الشرطية المذكورة قوله

ولو وجبت بغيره لامكنت بالنسبة اليه وقد بطل ببيان بطلان هذه الدور انما بطل امكانها بالنسبة

الى المثلث وجب ان لا يكون واجبة بغيره اذ لو وجبت بغير المثلث لامكنت بالنسبة الى المثلث

لكن قد بطل امكانها بالنسبة اليه فبطل وجوبها بغيره قوله وهي حادثة ممكنة فالمرجح والموجب

بنفس الماهية بديهي انها لما لم تجب بغير ماهية المثلث وجب ان يكون مرجحة وواجبة بها اذ

لو لم تجب بها ولا بغيرها لما كانت محللة في نفسها لكونها ممكنة في ادراكه باحدهما واذ ليس

وجوبها بغير الماهية فوجوبها بنفس الماهية ودليل امكانها بل حدوثها ان كل حادث ممكن اذ لو

كان ممتنعا لما وجد ولو كان واجبا لما كان له حالة عدم فلم يكن عدمه سابقا على وجوده فلم يكن

حادثا وفرض انه حادث هذا خلف قوله اذ لو وجب بذاته لما اضاف الى غيره عرضا له

واذا لم يترجح بنفس الماهية فتعين ترجيحها معناه ان كل عرض لم يعلل بنفس الماهية فيجب تعليله

بغيرها اذ لو لم يعلل بالغير فاما ان يكون واجبا او ممتنعا الا جايز ان يكون واجبا والا لكان مستقلا

بقوامه غير مفتقر الى محل يقوم فيه فلم يكن عرضا اذ لا نريد بالعرض ههنا ما هو في مقابلة الذاتي

فقط بل وما هو مع ذلك خارج الماهية التي هو عرض بالنسبة اليها اذ كل ما هو قائم بالغير

فهو مفتقر الى ذلك الغير ولا شي مما هو مفتقر بواجب وكل عرض بهذا المعنى فليس بواجب فهو

اذن ممكن وكل ممكن فلا بد له من مرجح لما سيعلم فيما بعد وذلك المرجح اما نفس تلك الماهية او

غيرها واذا لم يكن هو نفسها فلا محالة ان المرجح هو غيرها لاستحالة مرجح خارج عن القسمين

ضابط فيما يجب فيه النهاية وما لا يجب وهو طور ينقسم اخر سمعنا في امر سياتي كل اعداد

احاده موجودة معا وله ترتيب وضعي او طبيعي تجب فيه النهاية اما الترتيب الوضعي فكما للاجسام

وقد سبق برهانه واما الطبيعي فكالعلل والمعلولات والصفات والموصوفات الموجودة المترتبة

معا فانا اذا اخذنا سلسلة موجودة غير متناهية مرتبة لنا ان نحذف في العقل من جزء اي عدد كان

اسوعدا متناهيا ونوصل على الترتيب ونأخذ السلسلة معه تارة ولكن جملة ودونه اخرى ولكن جملة ناقصة

فاما ان يكون في مقابلة كل واحد من اعداد جملة واحد واحد من اعداد الناقصة وهو محال اذ زاد عليه الحكم

بالعدد المحذوف فلا بد من التفاوت وليس في وسط الترتيب للتوصيل وكل تفاوت واقعة في

وسط هي في حانب فانسدت سلسلة جملة والناقصة دونها فزاد عليه الحكم بالعدد المتناهي وما

زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه ويستعمل ههنا ايضا البرهان العرشي من ان بين كل واحد واحد من

الاعداد اما ان لا تناهي فيحصر بين حاصرين وهو ممتنع او يتناهي كل تناهي وليس في احد على الترتيب الا و

بعده وبين اي واحد كان من الترتيب متناهيا فالكل متناه والتفاوت لاحد الشرطين من الوجود معا او

الترتيب ليس لهذا البرهان اليه سبيل ولا يجب فيه النهاية كالنفوس البشرية الموجودة معا دون

الترتيب او للحركات التي لا اول لها ان اللانهاية الذي هو من خواص الكم ليس المراد به سلب

النهاية مطلقا بحيث يكون التقابل بين النهاية واللانهاية تقابل الايجاب والسلب كالعرش واللاعرش

لانهما لا يخلو عنهما شي من الموجودات وبهذا المعنى يصدق ان الواجب الوجود لذاته لا نهاية له اذ

هو مسلوب عنه المعنى الذي لاجله تعالى للشي انه متناه وذلك المعنى هو الكم والنقطة غير متناهية

بهذا المعنى بل المراد باللانهاية التي هي من خواص الكم هو سلب النهاية عن المعنى الذي يصدق عليه

بالاحله يصح ان يقال انه متناه ولا يصدق ذلك الا على الكم او على ذي كم ومعنى اللانهاية كون الشي

اي كلما اخذ منه وجدت كثيرا اخرا وسلفا اخرا خارجا عنه من غير حاجة الى العود

العدد للمتصل والمنطبق للمنفصل ويعبر عن البرهان المطبق والعرشي ليعبر بهما في ساير الابعاد من

العلم الطبيعي وبما لا ايمان الا بهما بترجه فيه الشرطان اما الشرط الاول وهو وجود الاحاد معا فلانه

لولاه لما حصل التطبيق في البرهان الاول بمعنى مقابلة كل جزء من احد الجملتين بجزء من الجملة الاخرى في

نفس الامر ولما انحصر ما لا يتناهى بين حاصرين او كان ما بين اي واحد كان وبين اي واحد كان متناهيا في

نفسه في البرهان الثاني واما الشرط الثاني وهو ترتيب الاحاد فلان التطبيق معناه مقابلة الجزء

الاول من الجملة الناقصة بالجزء الاول من الجملة الزائدة والثاني من هذه بالثاني من تلك والثالث بالثالث

والرابع بالرابع وهلم جرا وهذا فلا يتصور من غير ترتيب وكذا انحصار المتناهي وغير المتناهي بين

حاصرين وبالجملة فكل ما احاده ليس موجودة معا وليس له ترتيب فلا مجموع له داخل في الوجود

اذ كل مجموع بعض اجزائه معدوم فهو من حيث هو ذلك المجموع معدوم وكل افراد لا ارتباط لبعضها

بالبعض فلا يحصل منهما مجموع وحداني فلهذا وجب اعتبار الشرطين معا وقوله كالنفوس البشرية

الموجودة معا دون الترتيب فاعلم ان هذا المثال لا يصح التمسك به الا على تقديرات منها ان لا يكون

للنوع الانساني ابتداء زماني بل قبل كل شخص منه شخص اخر الى لا بداية ومنها ان نفس الانسان بعد

مفارقتها البدن لا ينتقل الى بدن غيره لا بدن انساني ولا غير انساني ومنها ان النفس الانسانية لا تعدم فانه يلزم

من مجموع هذه التقديرات الثلاثة اجتماعها حصول لا نهاية النفوس البشرية المفارقة للابدان

في كل زمان وزمان ومتى لم يصدق واحد من هذه الثلاثة لم يلزم صدق لا تناهيها واعلم ان هذه النفوس

ليست بمعدودة لا في الوجود الخارجي ولا في الوجود الذهني بل ان الذهن لا يتصور ما لا نهاية له

بالكنه فلا يكون قابلة للمساواة والتفاوت ولان هذه ان استوفت عقود الاعداد فما زاد عليها

ليس بداخل في العدد فلا يكون الكل معدودا وان لم تستوف عقودها فليست لا متناهية وقوله او

للحركات التي لا اول لها يريد بذلك الحركات الماضية التي لا اول لها فانها خالفت النفوس البشرية الغير

المتناهية في ان تلك احادها معا وليست مرتبة وهذه احادها مرتبة وليست معا واعلم انه اذا قيل

اما الوجود الخارجي فلان العدد كالمستحيل الاعتبار الذهني واما في الوجود الذهني مع

ايضا

غير

للحركات الماضية انها غير متناهية في الخارج فهذا انما يصح بمعنى السلب لا بمعنى العدول فانها لا مجموع
لها في الخارج حتى يصدق عليه انه متناه او غير متناه فان الايجاب المعدول يستدعي وجود موضوع في الخارج ان
كان الحكم بثبوت المحمول له كذلك وما ليس اجزاؤه موجودة معا فلا مجموع له في الخارج على الحقيقة

فصل ولما انساق الكلام الى ههنا فنعمل ميزانا في الاعتبارات الذهنية فان من الامور
ما يزيد على الماهية ذهنا وعينا ومنها ما يزيد ذهنا فقط القسطاس الاول اخذنا في الوجود العيني
امتدادا طويلا معينا ثلث اذرع مثلا سميناه ح وكل ما ساواه ح على انه اسم لكل ممتد كذا وامتدادا
دونه وسميناه ب وما ساواه ب ثم اخذنا صورته الكلية في الذهن الواقعة بالتواطؤ على جزئياته
ح كذلك واخذنا في الذهن الامتداد المطلق المقول على ح وب وغيرهما فاقول جزئيات ح في
الاعيان ليس فيها جهتان طابقتها الامتداد جهة والجيمية بالاخرى بل هو امتداد واحد في الاعيان
مثلا ثلث اذرع فطابق الامتدادية لذاته والجيمية ايضا وليس شيء منه طابق الامتدادية غير ما طابق
الجيمية في الاعيان سوال فيه امتدادية وزائد جواب ان كان في الاعيان فالزائد ايضا امتداد
فليت شعري كم الاصل وكم الزائد والكلام عائد اليهما واما في الذهن فليس مفهوم الجيمية والامتداد
واحدا والا فالامتدادية قيل على ب فكان كذا الحكم وليس كذا بل كل جزئي من ح امتداد واحد وح
واحد وتشخص واحد وكذا ب فتعين ههنا ضابطان احدهما انه لا يلزم من التغاير الذهني التغاير العيني
والثاني ان ح وب ليس الامتياز بينهما بما وراء الامتداد بل بكمال ونقص في نفسهما فكل كلي
واقع بالتشكيك لا يلزم ان يكون الامتياز بين شخصياته في الوجود بما وراء الماهية كبعدين طويل وقصير
ذكرناهما من حيث هو كذلك ليس الطول وراء البعدية به امتاز عن غيره وكذا الاشد بياضا والانقص
بل يجوز ان يكون ثم مميزات اخرى ولكن حكمت بعدم اللزوم عند التفاوت ان الامتداد المعين
الذي هو ثلث اذرع له في الذهن اعتبارات ثلثة احدها كونه امتدادا وهو اعم من كونه ذراعا او ثلثة
وثانيها كونه ثلث اذرع فانه اعم من كونه هذه الثلث او ثلث تلك وهو اخص من مطلق الامتداد
وثالثها كونه هذا المعين وهو اخص من مطلق الامتداد ومن الامتداد المتخصص بكونه ثلث اذرع
وكذا الامتداد المعين الذي هو ذراعان او ذراع او اصبع وكل واحد من هذه الاعتبارات الثلث
هو مغاير للاعتبارين الاخرين في الذهن واما في الخارج فالكل شيء واحد بسيط وهكذا الحال في السواد
المعين فيه اعتبار العرضية واللونية والسوادية وكونه هذا المعين فان هذه كلها متغايرة في المفهوم
الذهني لا في الوجود العيني فان السواد المعين ليس فيه كثرة في الخارج وليس امتياز البعد الاطول عن
البعد الاقصر كالبعد الذي هو ثلث اذرع والبعد الذي هو ذراعان بامر وراء البعدية بل بنفس
البعدية فهو امتياز بالكمال والنقص وبالشدة والضعف وكذا امتياز غيره فانه اكمل واتم

فطابق الامتداد المطلق جزئيات ح وجزئيات ب العينية وطابق ح جزئياته وب جزئياته صح

ان يكون متمايزا عن غيره بامر اخر لكن اذا وجد التفاوت بالكمال والنقص والامتياز بغيرهما لا يجب الحكم به
اذ هو غير لازم عند التفاوت بهما بل هو من الامور المحتملة وكان صاحب الكتاب ادعى البديهية في بساطة
امثال هذه في الاعيان وسياتي براهين على بساطة عدة اشياء لها تركب في الذهن دون الخارج وبعد
هذا فلا يخفى عليك معاني الفاظ الكتاب **فايدة** لا يجوز ان يقال الوجود في الاعيان زائد
على الماهية لانا عقلناها دونه لان الوجود ايضا لو وجد العقلنا بهناه من حيث هو كذا ولم نعلم انه
موجود في الاعيان فيحتاج الوجود الى وجود اخر فيتسلسل مترتبا موجودا معا الى غير النهاية و
عرفت استحالته سوال الوجود وكونه موجودا واحد فما الغيره منه فله من ذاته جواب مثله
مضافا الى الجن كما سبق ولم نعلم انه حصل موجودا فوجود غيره لما دل في اصل الماهية ولو كان
موجودا لكونه وجودا فكان لماهيته كذا فلا يتصور ان يعلم ان دون الوجود عليه متسلسلا
الحصل الوجود للشيء الاول بوجد الفاعل وجود وجوده وهكذا اضاعفا فلا الحادث حادث في زمان
الا والحادث قبله فيه ما لا يتناهى والموقوف على ما لا يتناهى مترتبا غير حاصل ابدا فاذن
ان الوجود اما ان يكون زائدا على الماهية او لا يكون فان كان فاما في الوجودين او في الذهن فقط
فالاقسام ثلثة احدها ان لا يكون الوجود زائدا على الماهية التي يحمل عليها لا في الخارج ولا في الذهن
وثانيها ان يكون زائدا عليها في الذهن وفي الخارج معا وثالثها ان يكون زائدا في الذهن دون الخارج
والاول من هذه الثلثة ظاهر البطلان فانه لو لم يكن زائدا لا في الذهن ولا في العين لكان قولنا الانسان
موجود بمنزلة قولنا الانسان انسان او الموجود موجود ولكان قولنا ان الخلا ليس بموجود
جاريا مجرى قولنا ان الخلا ليس بخلا كيف لا يكون زائدا وهو مشترك وخصوصيات الماهيات
ليست بمشتركة اما انه مشترك فلانا متى علمنا ان كذا في الاعيان جزمنا بوجوده وان لم نعلم انه جوهر
او عرض او متحيز او غير متحيز واذا علمنا انه احد هذه الاشياء فلا يقدح ذلك في علمنا الاول انه موجود
واما ان الخصوصيات غير مشتركة فذلك ظاهر وكيف لا يكون زائدا ونحن نعلم الماهيات مع الشك فيه
ونعلمه مع الشك في المتصف به اي ماهية هو واما الثاني وهو ان الوجود زائد في الاذهان و
في الاعيان على الماهيات التي يحمل عليها فلعلها تبين بقاعدة صح والذي ذكرها في الكتاب هو انا عقلنا
الماهية دون الوجود وكل شيئين عقل احدهما ولم يعقل الاخر فهما متغايران في الاعيان فكل واحد
من الوجود والماهية مغاير للاخر في الاعيان وهذا هو المراد بقوله لانا عقلناها دونه اي عقلنا
الماهية دون الوجود وحذف الكبرى لدلالة القرينة عليها واجاب في الكتاب عن هذه الحجة بانه
لو لزم من ذلك ان يكون الوجود زائدا على الماهية في الاعيان للزم ان يكون وجود الوجود زائدا على
الوجود وكذلك وجود وجود الوجود وهلم جرا فيلزم عدم النهاية في امور موجودة معا ولها ترتب

وقد برهان استحالته واما قلنا انه يلزم من ذلك ان يريد وجود الوجود عليه لانا سعقل وجود العنقا
مثلا ونشك في وجودها واحد الاستحالة نعقل احدهما مع الشك في الاخر كما الزمتموه في الماهيه المخصوصه
ووجودها من غير فرق ولما فرغ من الجواب اورد عليه سوالا وهو ان وجود الوجود ليس زايدا على كونه
وجودا اذ الوجود الماهيه له ذا كونه وجودا مثل ماهيته وذاته انه وجود وغيره من الماهيات
هو موجود به فالوجود له بالذات لا بوجود زايد عليه ووجود غيره اما نعوبه وهذا كما لعله
والمعيه التي للزمان فانها له بالذات اى ليست زايده عليه وهي لغيره به وجواب هذا السوال
اما ههنا الوجود مضافا الى الجن مثلا فتصورنا وجود الجن ولم نعلم لهذا الوجود المضاف الى الجن
حصول في الاعيان او ليس له حصول فيها وحصول الوجود هو وجوده فقد تعقلنا الوجود وشككنا
في وجوده كما نعقلنا الماهيه وشككنا في وجودها فان لزم من تعقل الماهيه مع الشك في وجودها
كون وجودها زايدا عليها عندنا لزم من تعقل الماهيه التي هي نفس الوجود المضاف الى الماهيات
مع الشك في وجودها كون وجود ذلك الوجود زايدا لذلك الوجود وكذلك الكلام في الوجود الزايد
كذا الى غير النهايه ولما لم يلزم هذا الامتناع وجودات هي معاني الاعيان مترتبه الى ما لا نهاية له
لاجرم لم يلزم مغايره الوجود للماهيه في الاعيان قوله ولو كان موجودا لكونه وجودا فكان الماهيه
كذا مثلا تصورا ان يعلم مرادا انه لو كان كون الوجود موجودا هو نفس كونه وجودا لا بوجود زايد
عليه لكان ان يكون كون الماهيه موجوده نفس كونها تلك الماهيه فكان كون السواد مثلا موجودا نفس
كونه سوادا واذا كان كونه سوادا وكونه موجودا واحدا فكما لا يتصور ان يخرج السواد عن كونه
سوادا فكذلك لا يتصور ان يخرج عن كونه موجودا وكما لا يتصور خروجه عن الوجود فلا يتصور عدمه
البته ولما لم يكن ذلك جايزا لم يكن كون الوجود موجودا لكونه وجودا جايزا واذا لم يجز ذلك فقد بطل
السوال فلو صحت حجتهم المذكوره على زياده الوجود على الماهيه في الاعيان لوجب ان يكون لكل
وجود وجود اخر في الاعيان الى لا نهايه والتالي باطل فما سبق فالمقدم وهو كون حجتهم صحيحه باطل
ايضا ثم ذكر في بطلان هذا التالي وجها اخر وهو انه لو زاد وجود الوجود على نفس الوجود في الاعيان
لما حدث حادث والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الشرطيه بان الوجود على هذا التقدير يكون له
صوره عينيه ولوجود ذلك الوجود صوره اخرى عينيه وكذلك لوجود الوجود الثاني ايضا وكذا في
الثالث والرابع متسلسلا الى ما لا يتناهى ومن المعلوم ان الذي يحصل الوجود للشي هو الفاعل فلا
يوجد الماهيه في الخارج الا بالفاعل اذ هو المحصل لوجودها ولا يحصل وجودها الا بحصول وجوده
ولا يحصل هذا الوجود الثاني الا بحصول وجود ثالث ورابع وخامس وهكذا الى غير النهايه فلا يحصل
الوجود للماهيه ما الا اذا اوجد الفاعل وجود وجود تلك الماهيه والا يوجد وجود وجودها الا بالفاعل

وجود

وجود وجود وجودها ولا يقف ذلك عند حد ينتهي اليه بل لا يزال اعداد الوجود متصاعده في
الزياده فلا يحدث حادث في زمان الا ويحدث قبله فيه ما لا يتناهى اذ لم يكن المحدث يوجده الا وقد اوجد
وجوده ووجود وجوده وهلم جرا وكل امر يتوقف وجوده على وجود امور مترتبه غير متناهيه و
تلك الامور المتوقف عليها غير حاصله بعد فان ذلك الامر المتوقف وجوده على وجودها لن يحصل ابدا وهذه
قضيه بديهيه عند العقل فيلزم ان لا يوجد شي بعد ان لم يكن البته فاما الحجج التي لم يذكرها في هذا الكتاب
وذكرها في غيره فهي اربعة الحجة الاولى منها انا نحكم كذا بموجود في الاعيان ونميز بين هذا الحكم و
بين حكمنا بانه موجود في الاذهان وذلك لم يكن وجوده في الاعيان والا لم يحصل هذا الفرق وجوابها
انه محكوم عليه من قبل الذهن انه موجود في الاعيان لا ان وجوده في الاعيان كما انا نحكم بان الخلا
ممتنع في الاعيان لا ان امتناعه حاصل في الاعيان ولو كان للامتناع هويه عينيه لاستدعى ثبوت
ما يجب له الامتناع عينا وكما لم يلزم ذلك في الامتناع فكذا لا يلزم في الوجود الحجة الثانيه لو لم يكن
موجودا في الاعيان لكان معدوما فيها فكان المحكوم عليه بانه موجود هو بعينه معدوم وذلك محال
وجوابها انه لا يلزم من كون الشي موجودا في الاعيان ان يكون لوجوده صوره عينيه زايده على ماهيته
بل الوجود والعدم اعتباران ذهنيان اشتركا في امتناع وقوع هويتهما عينيا ومن الصفات ما لها
وجود في الذهن وفي العين ومنها ما وجودها العيني هو انها في الذهن وما نحن فيه من هذا القبيل الحجة
الثالثه لو كان الوجود اعتبارا ذهنيا فقط لكان اى ماهيه قرن الذهن بها الوجود صارت موجوده
في الاعيان وجوابها انا لا نسلم بل لا يلحقها الذهن الا بما يلحظ صلوحها لها من الماهيات المخصوصه
وللماهيات خصوص لا يصدق عليه الا اعتبار الحوتيه كالامتناع وما يجري مجراه الحجة الرابعه هي ان
الماهيه التي وجدت ان لم يفدها الفاعل شيا هو الوجود فهي باقية على العدم وان افادها الوجود فقد حصل
لها في الخارج وجود وهو المطلوب وجوابها ان الذي من الفاعل هو نفس الماهيه لا ان الماهيه شي يعطيه
الفاعل شيا اخر والاسبع شيا دون ذلك الاخر ع انها متقومة بالوجود فانه ان لم يعطه الفاعل شيا فهو
كما كان والا فللوجود وجود الى ما لا يتناهى بان دفع بانه افاد نفس الوجود لا وجودا اخر له فليكن الماهيه
مثله وان حمل هنا افاده الفاعل للوجود هو الوجوب اعيد الكلام الى نفس الوجوب ولزم المعارضه
ثم اذا كان الوجود في الاعيان صفه للماهيه فهي قابلة اما ان يكون موجوده قبله فهي قبل
الوجود موجوده او معه فالماهيه موجوده مع الوجود لا بالوجود فلها وجود اخر والاقسام الثلاثه
باطله كلها فالمقدم باطل لما زيف الحجة التي هي معتمد القائلين بان للوجود صوره في الاعيان
زايده على الماهيه المتصفه به اخذ بعد ذلك في بيان بطلان هذه المقاله اذ لا يلزم من افساد حجه
مذهب ثبوت ما يناقض ذلك المذهب لجواز ان يكون المذهب حقا والاحتجاج عليه فاسدا والبرهان

على بطلانه فهو ان الوجود اذا كان حاصلا في الاعيان فاما ان يكون جوهرا او عرضا ونعني بالجوهر
ههنا ما ليس في المحل وبالعرض ما هو في المحل فان كان جوهرا لم يكن صفة للماهية وليس كلامنا فيه
ولهذا لم يتعرض في الكتاب لهذا القسم وان كان عرضا فقابله هو الماهية لا محالة فهذه الماهية
القابلة اما ان يكون قبل الوجود المقبول او معه او بعده والاقسام الثلثة باطلة فيكون الوجود
الحاصل في الاعيان عرضا باطلا اما القسم الاول فهو ان يكون الماهية قبله فلانها لو كانت
قبله لكان متقدما عليها وكل ما كان متقدما على الشيء فهو مستغن عن ذلك الشيء فعلى هذا التقدير
يكون الوجود مستغنيا عن الماهية التي فرض انها قابلة له فيلزم استغناء الوجود عن قابله
فيحصل مستقلا دون قابله فلا يكون القابل له قابلا له ولا الموصوف به موصوفا به فيكون على
تقدير القابلية والصفتية لا قابلية ولا صفتية هذا خلف واما القسم الثاني وهو ان الماهية قبل
وجودها فهو ظاهر البطلان اذ معناه ان الماهية موجودة قبل وجودها وهذا يقتضي اما تقدم الوجود
على نفسه او ان قبل الوجود وجودا اخر ويعود الكلام فيه لا الى نهاية واما القسم الثالث وهو
ان الماهية مع الوجود لا قبله ولا بعده فهذا ينافي كونها موجودة بالوجود بل يدل انها موجودة
مع الوجود لانه يكون للماهية وجود اخر غير الوجود الذي كلامنا فيه وذلك باطل
واذا اخذ الموجودات شيئا واحدا او ان كل موجود لا به احد فهو حتم فليس ثم اضافة الى امر
اخر حتى يقال انه كائن في الاعيان او في الخارج عن الذهن بل ماهيته كما هي   فقد ثبت ان الوجود
في الاعيان ليس زائدا على الماهية الخارجية وان كان زائدا على الماهية في الذهن وثبوت ذلك يقتضي
ان الموجود ليس مركبا في الخارج من ماهية ووجود بل هو شيء واحد فاذا كان واحدا فليس للوجود
في الخارج اضافة الى امر اخر هو الماهية حتى يقال ان تلك الماهية كائنة في الاعيان او كائنة في
خارج الذهن بل ليس الا الماهية الواحدة الخارجية لا غير   والوحدة ايضا ليست في
الاعيان وراء الماهية المقولة عليها فانها ان كانت فهي موجود واحد من جملة الموجودات فله
الموصوف به فانه كما يقال ذات وذوات كثيرة يقال واحد واحاد كثيرة فيعاد الكلام الى وحدة
الوحدة فيمر متسلسلا معا سوال وجود الوحدة ووحدة تلك هي جواب فوحدة الوجود
فهو هي لا تذهب اصلا واذا قلنا وجود كذا غير ماهيته فانما نعني بحسب التفصيل الذهني واذا
قلنا وجوده لا غير ماهيته اي لا يتصور في مفهومه ان يفصله الذهن الى وجود وشيء اخر ولو لم يكن
الصعوبة في هذا الا ان الوجود اذا اضيف الى الماهية فاضافته موجودة وللوجودها اضافة فيستمر
هكذا الى غير النهاية لكفى   ان الماهية والوحدة اذا اخذنا في الخارج شيئين فهما اثنان احدهما
الماهية والاخرى الوحدة التي لها فلكل واحد منهما وحدة فللماهية دون الوحدة وحدة وللوحدة و

اخرى ويعود الكلام في كل منها متسلسلا فيجتمع صفات مترتبة غير متناهية وهو محال نشأ من
كون الوحدة معنى زائدا على الشيء في الاعيان فهي امر عقلي واذا كانت الوحدة امرا عقليا فالعدد الذي يعد
من امثالها يجب ان يكون عقليا لا وجود له في الاعيان ايضا ومما يدل على ان العدد اعتباري وان لم يكن
مذكورا في هذا الكتاب وقد ذكره المصنف في غيره هو ان الاربعة لو كانت عرضا موجودا فاما في الاشخاص
مثلا في كل واحد من الاشخاص اما ان يوجد فيه الاربعة او بعضها او لا هي ولا بعضها والاول ظاهر البطلان
والثاني هو ان يوجد بعض الاربعة في كل شخص فذلك البعض ليس الا الوحدة واذا لم يوجد في كل شخص
الا الوحدة فلم يكن للاربعة من حيث هي اربعة نامية محل الا العقل واما الثالث وهو ان لا يكون
في كل شخص لا هي ولا بعضها فلا محل لها الا العقل ايضا وذلك هو المطلوب قوله ولو لم يكن الصعوبة
في هذا الا ان الوجود اذا اضيف الى الماهية فاضافته موجودة وللوجوده اضافة فيستمر هكذا
الى غير النهاية لكفى فاعلم ان الوجود اذا كان زائدا على الماهية فله نسبة الى الماهية فاذا فضى
حكمنا بان الشيء موجود في الاعيان ان يكون وجوده في الاعيان حاصلا ويكون وجوده له نسبة الى
الماهية يقتضي ان يكون لتلك النسبة وجود عيني فللوجود العيني نسبة وللنسبة وجود ثاني عيني
ولذلك للوجود الثاني نسبة اخرى وهلم جرا وكذلك يلزم مثل هذا الالزام في الوجود والوحدة على
تقدير كونهما زائدين في الخارج اذ لو كان لكل الكائن للوجود وحدة وللوحدة وجود ويتولد سلسلة
اخرى من الامكان والوجود فان للامكان وجود وللوجود الامكان امكان اذ لو وجب وجود الامكان
لما كان عارضا لكن عارض فليس بواجب فهو ممكن فله امكان فيتولد سلسلة من الوحدة والنسبة
ومن الامكان والوجوب ما لغرض من الوحدة والوجوب ومن الوجود والوجوب وقد سرا الكلام
المجتمعة المترتبة ممتنعة الوقوع الى النهاية   قوله والذاتيات في بسايط الانواع كاللونية
في السواد التي لا يجوز حسبها ان يقال جعل اللون فجعل سوادا كما لا يجوز ان يقال جعل سوادا فجعل
لونا المخالفة للذاتيات الغير البسايط الجارية فيها ان يقال جعل جسما فلا يجعل حيوانا لا يجوز ان
يكون لها وجود غير وجود الذاتي الاخر فان اللونية لو كان لها وجود غير وجود ماهية خصوص السواد
ولست بمستقلة عنه لماهيتها الا لانها قلنا ان يستتبع لونية السواد مع زوال خصوصه مقرونة
لها خصوص بياض كما يستبقى الهيولى مع زوال صورة بتبدلها واذ لا حصل فلا وجودان فهو شيء
واحد   ان النوع الذي يحصل ذاته في الذهن يلزم من شيء واحد الحكم اما ان يكون ذاتياته المتغايرة
في الذهن متغايرة في الخارج او لا يكون فان لم يكن متغايرة في الخارج لا يحمل كل واحد منها هو جعل الاخر
فذلك هو النوع البسيط ومثاله السواد فان ذاته يحصل في الذهن من لونيته وشيء اخر به امتاز السواد
عن البياض والحمرة وغيرهما من الالوان وليس لماهيته الامتياز في الخارج جعل غير جعل ما به الاشتراك

كمطلق اللون بل جعلهما في الاعيان الخارجية واحد فلا يقال جعل لونا فجعل سوادا كما لا يقال
جعل سوادا فجعل لونا بل جعله لونا بعين جعله سوادا وهكذا كان هذا اللون بل لا يكون هذا
السواد بل لونا اخر غير السواد او سوادا اخر غير لونه هذا وبالجملة فلا يمكن ان ينسلخ عن
فصل السواد الذي به امتاز عن غيره من ساير الالوان ويصير به فصل اخر غير ذلك اولا
يصير به فصل اخر اصلا بل يبقى مجردا عن فصل فان كانت ذاتيات النوع متغايرة في الخارج
فهو النوع الغير البسيط فذاتيات الانواع البسايط محال ان لا تكون ذاتيات الانواع الغير البسايط
في اتحاد الجعلين ومثال النوع الغير البسيط الحيوان فانه يشارك النبات في كونه جسما
وامتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعله جسما في الخارج مغاير لجعل النفس الحيوانية في الخارج
واذا زال عنه النفس الحيوانية بقي ذلك الجسم بعينه موجودا كالفرس الذي يموت وجسميته
باقية ولهذا يجوز ان يقال جعله جسما فجعله حيوانا فللذاتي الذي هو الجسم وجود مغاير
لوجود الذاتي الاخر الذي هو النفس الحيوانية بخلاف النوع البسيط فانه ليس لذاتيه وجود
غير وجود ذاتيه الاخر فان اللونية لو كان لها وجود غير وجود ما به خصوص السواد لجاز
ان يزال عنها خصوصية السواد ويعرض بها خصوصية البياض والتالي باطل بالمقدم مثله
اما بطلان الشرطية فلان اللون لم يقتض ماهيته ان يكون سوادا اذ لو اقتضى ماهيته ذلك لكان
كل لون سوادا فكان فصل السواد به لازما لماهية اللونية وليس كذا واذا لم يكن كل ما هو
مفارق لجاز ان يسمع اللونية مع زوال السواد خصوصيته معرضا باللونية خصوص البياض
عوضا عن خصوص السواد كما يسمعانا الهيولى مع زوال صورة عنها تبدل لها بصورة اخرى
عوضا كزوال صورة المائية المبدلة بصورة الهوائية واما بطلان التالي فظاهر اذ لا اجعلان
لذاتيات النوع البسيط فلا وجودان لهما فالنوع البسيط شيء واحد في الخارج ليس له ذاتيات
متغايرة في الاعيان كتغايرها في المفهوم وقوله والذاتيات في بسايط الانواع هو موضوع
محمولها هو قوله لا يجوز ان يكون لها وجود غير وجود الذاتي الاخر وما في الكلام بينهما هو من
صفات الموضوع حشوا بين ومن المحمول وقوله لو كان لها وجود غير وجود ما به خصوص
السواد هو مقدم المتصلة وقوله وليس يستدعيه له لماهيتها والا لازمها يتسق مع ما
قبله وما بعده هكذا لو كان للونية وجود غير وجود ما به خصوص السواد مع ان اللونية ليس
يستدعيه لما به الخصوص لماهيتها والا لازمها لتلك الماهية ما به الخصوص وليس كذا الصدق
تالي تلك المتصلة وهو قوله فلنا ان نسمع لونية السواد مع زواله خصوصيته ولو
كان للجنس وجود غير ما للفصل عينا لكان الجوهرية المقولة على الهيولى والصورة لها وجود في

اي

[illegible]

الهيولى ولها فصل اخر موجود ثم فصلها جوهر ايضا اذ لا نعلم الجوهر الا بالجوهر ثم ما زاد
به الفصل على الجوهرية له وجود اخر في الاعيان فلا بد له من جوهرية فهكذا مسلسلا لامر سابع
انه يحصل في الهيولى مركب فانه لي وصوري سوال يلزمكم مثل هذا التسلسل في الاذهان جواب
خطرات الاذهان لا يجب فيها النهاية سوال خالفت المعلم الاول جواب هو نفسه موافقة
اذ ابعد فرق بين الجنس والمادة اي بالحملين والسواد فانه محسوس وكذا البياض وليس في
ذات احدهما ما يطابق شيا اخر في الحس اصلا بل في العقل بخلاف ما بين جسم وجسم مثلا حيواني و
نباتي هذا وجه جدلي لا برهاني وتقريره انه لو كان وجود الجنس في الاعيان مغاير الوجود
الفصل فيها للزم امران الاول وجود جواهر معا على الترتيب لا نهاية لها والثاني ان يكون كل
جوهر بسيط مركبا والامران باطلان فالمقدم باطل وتحقيق ما ذكرنا التقاس بان الجسم المركب من
الهيولى والصورة فصدق الجوهرية على كل واحد من جزئيه اذ هي مقولة على الهيولى والصورة بناء
على ان الصورة المقومة للجسم والصور المنوعة له يجب ان يكون جواهر على ما هو المشهور وان لم
يعلم به صاحب الكتاب كما عرفت فللجوهرية المقولة عليهما وجود في الهيولى وللهيولى فصل اخر موجود
لان الجوهر في المشهور جنس لخمسة اشيا الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل واذا كان جنسا
للهيولى وجب ان يمتاز الهيولى بما عداها من الجواهر بفصل فالجنس الهيولى وهو الجوهر وجود
لفصلها في الاعيان وجود اخر لما سلم على تقدير ان كل مركب من الجنس والفصل فلجنسه وفصله
وجودان متغايران عينا ثم فصل الهيولى هو جوهر ايضا لان فصل الهيولى مقوم للهيولى التي هي
جوهر ومقوم للجوهر في المشهور لا بد وان يكون جوهرا فصل الهيولى مركب من جنس هو الجوهر ومن
فصل يزيد على الجوهرية في الاعيان فلكل فصل فصل له جوهرية موجودة فيه لا كذلك الى غير النهاية
ويترتب الجواهر التي هي فيها على حسب ترتبها وحينئذ يلزم المحال من وجهين احدهما وجود سلسلة من
مترتبات موجودة معا الى لا نهاية وثانيهما ان يكون الهيولى مركبة في الاعيان مما به الاشتراك و
هو الجنس ومما به الامتياز وهو الفصل ولا فرق بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة الا ان
الجنس والفصل ليس لهما حملان في الخارج والمادة والصورة لهما في الخارج حملان فالجنس السواد
وفصلها لو لم يتحد وجودهما عينا لكان الجنس مادة والفصل صورة فحصل في الهيولى تركيب من مادة
فانه وصورته فلم يكن بسيطة في الاعيان وهو خلاف المشهور وكذا الكلام في كل ما ادعوا بساطته
من الجواهر فهذا تعريف القياس وبيانه واما قلنا انه جدلي لا برهاني لانه مبني على امور مشهورة لا يعلم
بها صاحب الكتاب وقد مضى الكلام فيها ثم اورد المصنف على هذا الوجه سوالين واجاب عنهما
السوال الاول ان التسلسل الغير المتناهية لازمة سوا قلنا ان للجنس وجودا غير وجود الفصل في

ذلك الاخطار

الخارج اذ لم يعلم اما اذا علمنا فلا مر واما ان لم يعلم فلا نسلم ان الجنس وجود اعم من وجود الفصل
حينئذ لسان الحجة على الوجه المذكور حتى يلزم وجود السلسلة المذكورة في الذهن وذلك محال ايضا
وجوابه ان خطرات الاذهان لا تقف عند النهاية وحصته انك لا تتهم ذلك بمعنى ان ما لا نهاية له تجتمع
الذهن بل بمعنى ان الذهن لا يقف عند حد لكون الواحد بعد الاخر وتلك السلسلة وهلم جرا فان
الذي يخطر في اذهاننا ابدا لا يكون الا متناهيا خلاف ما لو ثبت في الوجود الخارجي فانها اذا كان لها
شرف وجودها على اخطارها فلو لم نعلم بانهما موجودة معا ونسمح في مسلسلنا فان النوع الذي
فيه جواهر مترتبة الى ما لا يتناهى فيه ان كل واحد منها وجود في الخارج يمايز وجود الاخر علم قطعا
انه على هذا التقدير يجب وجودها معا في الخارج واما اذا لم يتميز وجوداتها في الخارج بل كان امتياز كل
واحد منها عن الاخر بحسب الاعتبار الذهني لم يلزم ان يتميز بها في الذهن الا ما اخطر فيه دون ما
لم يخطر وهي غير متناهية فهنا بمعنى انه لا ينتهي اخطار ما يخطر منها الى حد لا يمكن ان يخطر غيره وما لا نهاية
له بهذا المعنى ليس بممتنع بحسب القانط[?] المذكور فيما يجب فيه التناهي وما لا يجب ولو وجود ما لا نهاية له
في الذهن بمعنى اخر ليس بممتنع ايضا وسواء حصل في الذهن مفهوم ما حكم عليه انه غير متناه ومفهوم
اللانهاية من حيث هو هذا المفهوم مع الحكم بصدق مفهوم اللانهاية على المفهوم الاخر او بلا اصدقه عليه
ولولا تصور مفهوم اللانهاية لما امكننا ان نسلبه عن شيء من الاشياء اذ التصديق لا بد فيه من تصور
المحكوم به ايجابا وسلبا ولا يلزم من حصول مفهوم اللانهاية في الذهن حصول ما لا يتناهى فيه وجميع
هذا المعنى يشير الى برهانه وحسن تأمل السؤال الثاني ان المعلم الاول ارسطاطاليس الذي
اخذ المتأخرون منه هذا العلم حكم بان وجود الجنس غير وجود الفصل بالحكم بايجاد وجودهما بالتعبير[?]
بما يخيله والجواب انا لو سلمنا ان المعلم الاول خالف فيه لما كان قادحا في صحته اذ المعول في العلوم
الحقيقية على البرهان لا على التقليد وصاحب الكتاب لما لم يخالف المعلم الاول في هذا المطلوب
لا جرم لم يشر الى ذكر هذا الوجه جوابا على ان ارسطاطاليس حكم بذلك ايضا على ما ورد فيه
الجنس والمادة فان الجنس ليس له حمل غير حمل الفصل والمادة ليس لها حمل غير حمل الصورة والحاصل
الحمل هو اتحاد الوجودين واما حكم بمغايرة وجود الجنس لوجود الفصل بحسب الاعتبار الذهني
لا غير ولما قرر هذا الوجه الجدلي اورد فيه بوجه برهاني وهو قوله والسواد وكذا فيه محسوس و
كذا البياض وليس في ذات احدهما ما يطابق شيئا الاخر في الحس اصلا بل في العقل واتضاح هذا البرهان
على وجه المفصل هو انه لو لم يكن من الاجناس ما ليس له وجود غير وجود الفصل لكان السواد مركبا
في الاعيان من لون هو جنسه وفصله وكذا البياض وغيرهما من الالوان وكل واحد منهما عند الانفراد
لو فرد ربما انفراده ان كان غير محسوس بعد الاجتماع ان لم يحصل هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا

وان حصلت ذات زائدة على الجنس والفصل لم يكونا مقومين لها وان لم يكن كل واحد منهما
غير محسوس فان كان المحسوس احدهما فقط فاذا انضم الاخر اليه فان حصلت هيئة اخرى محسوسة
كان الاحساس بها احساسا بمحسوسين هذا خلف وان لم يحصل كان المحسوس هو الجنس
وحده او الفصل وحده فيكون الجزء هو الكل وهو محال وان كان كل واحد منهما عند الانفراد محسوسا
فان بقيا عند الاجتماع كذلك وجب ان يحصل لنا الاحساس بمحسوسين وان لم يبقيا فان كان المحسوس
احدهما دون الاخر عاد المحال والا ان لم يحصل هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان
حصلت لم يكن نفس المجموع لان المجموع هو الجنس مع الفصل فاذا لم يكن كل واحد منهما محسوسا
لم يكن المجموع محسوسا وكانت خارجة عن المركب من الجزئين فلا يكونان مقومين لها هذا خلف
فالسواد وغيره من الالوان كل واحد منها بسيط في الاعيان وليس في ذات السواد لونية
مطابقة للونية البياض مثلا في الحس بل مطابقة لونية احدهما للونية الاخر في العقل فقط
والا لم يكن اللونية جنسا وليس في الخارج لونية وشيء اخر بل جعل السواد لونا هو بعينه جعله
سوادا وليس لجنسه وفصله تميز في الاعيان وقوله كما ان ما بين جسم وجسم مثلا نباتي
وحيواني فيه يدل على وجود الانواع المركبة من ذاتيات لكل منها جعل غير جعل الاخر كالجسم
النباتي والجسم الحيواني فانهما اشتركا في ذاتي عام هو الجسم وهو جنس لهما وافترقا بالنفس
النباتية والنفس الحيوانية وجعل كل واحد من النفسين الذين بهما الافتراق غير الجسم الذي
به الاشتراك كما مر ولا يمشي هذا البرهان فيه كمشيه في الالوان وما يجري مجراها
قرينة اخرى ان الامكان والوجوب ليسا زائدين في الاعيان على الماهية اذ لو كان الامكان زائدا
فله وجود فان كان واجبا من غير نسبة الى ما هو صفة له غيره وان وجب بنسبة الى الماهية فهو
معلول ممكن وله امكان وكل ممكن امكانه قبل وجوده اذ ما لم يمكن لم يوجد لا وجد فامكن واذا كان
امكانه قبله فليس هو هو وعاد الكلام اليه كما سبق وكذا الكلام في الوجوب ووجوب وجوده
مستمر في امور ذهنية والاعتبارات الذهنية لا خلل لها دون الجمع الحيثية المرسة[?] من جملة
المغالطات اخذ الاعتبارات العقلية ذواتا في الاعيان يبنى عليها امور لو كان الامكان
زائدا في الاعيان على الماهية الممكنة لصدق قولنا الامكان موجود وكل موجود فهو اما واجب الوجود
لذاته او جائز الوجود لذاته فالامكان لا بد وان يكون على احد القسمين لان كل موجود فهو علم الوجود
في ذاته فانه واجب الوجود لغيره وكل واحدة من هذه المقدمات مسلمة فالامكان اما واجب الوجود
من غير ان يستند وجوب وجوده الى الغير فانه يدل وبطل ان كل ما هو واجب الوجود لذاته فانه
لا يوصف به غيره لان كل ما كان وصفا لشيء فهو مفتقر الى ذلك الشيء وكل ما كان مفتقرا الى شيء من الاشياء فليس

هو واجب لذاته فلو كان الامكان واجب الوجود لذاته لما اتصف به ماهية الممكن فليس هو واجب
الوجود لذاته وان كان الثاني وهو ان يكون واجب الوجود بغيره فهو المراد بقوله وان وجب بسبب
الى الماهية وهذا لا بد ان يكون معلولا للماهية التي يسند اليها او وجوبه لا يحصل الا بها وكل
معلول ممكن اذ لو لم يكن ممكنا لكان واجبا وكل واجب فليس بمعلول وكل معلول فليس بواجب هذا
خلف وان كان ممكنا فله امكان وبهذا يظهر معنى قوله فهو معلول ممكن وله امكان واذا ثبت هذا
فلهذا الامكان الامكان اما بنفس وجود الامكان او زائد عليه لا جائز ان يكون بنفسه لان كل ممكن اى امكان
امكانه قبل وجوده وكل ما هو قبل الشيء فلا يكون نفس ذلك الشيء فامكان الامكان ليس نفس وجود
الامكان اما الصغرى فلان الوجود معلل بالامكان وكل ما علل بشيء فهو متاخر عنه اما انه معلل
به فلانه يقال امكن فوجد ولا يقال وجد فامكن واما الكبرى فلامتناع ان يكون الشيء قبل نفسه فللامكان
امكان زائد عليه ونعود الكلام الى امكان الامكان فيلزم ان يكون له امكان اخر ويتسلسل امكانات
مترتبة موجودة معا الى لا نهاية وقد سبق بطلانه هذا ما يدل على ان الامكان ليس بزائد على الماهية
العينية واما ما يدل على ان الوجوب ليس بزائد عليها فهو ان الوجوب صفة للوجود فاذا لم يقم بنفسه بل هو
ممكن وكل ممكن فله امكان ووجوب بالغير فيذهب اعداد امكاناته ووجوباته مترتبة الى غير النهاية مع ان
وجوبه بالغير متقدم على وجوده لانه يجب فيوجد لا انه يوجد فيجب واذا كان متقدما على الوجود فهو مغاير
له فللوجوب وجود وللوجود وجوب فلا يزال كل من الوجود والوجوب يتكرر على الاخر الى لا نهاية وان
قام بنفسه فان كان ممكنا عادت المحالات المذكورة وان كان واجبا لذاته لزم ان يكون الواجب لذاته
مفتقرا الى غيره لافتقار الصفة الى الموصوف وذلك محال ولزم ايضا ان يكون وجوبه امرا زائدا عليه
لا ما يعقله ويتشكك هل هو واجب او ممكن فيكون وجوب الوجوب غير نفس الوجوب والكلام فيه كالكلام
في الوجوب الاول فيلزم وجوبات مترتبة موجودة معا بلا نهاية وقد مر بطلانه ويمكن ان يحصر ما مر في الامكان
والوجوب بان لو كانا صفتين زائدتين على المتصفة بهما في الخارج لكان كل واحد منهما ان كان واجبا مع
كونه مفتقرا الى غيره كان ما يفتقر الى الغير واجبا لذاته هذا خلف وان كان ممكنا كان وجوب الوجود للماهية
وامكانه متاخرا عن ذلك الوجود لوجوب تاخر الصفة عن وجود الموصوف وذلك محال لان الممكنات تكون
ممكنة ثم توجد ولا يصح ان يقال انها توجد فتصير ممكنة وكذا الوجوب فان الشيء يجب فيوجد ولا يصح قولنا
انه يوجد فيجب وفي الكلام لم يفصل الكلام في الوجوب كما فصل في الامكان اتكالا على معرفته ذلك بالمقايسة
بعد الوقوف على ما سبق وقوله والاعتبارات الذهنية لا حد لها دون الحقايق العينية المترتبة معناه ان
الاشياء التي لا وجود لها الا في الاذهان لا يجب ان يقف الذهن فيها عند حد لا يمكنه الزيادة عليه كالاعداد
والنسب التي لها واما الحقائق الموجودة في الاعيان معا فانها ان لم تكن مترتبة كالنفوس الناطقة فانها لا

ايضا وقوفها عند حد لا يقبل زيادة كما عرفت وان كانت مترتبة فلا بد وان تكون متناهية بالبرهان
السابق وقد عرفت مما مضى كيفية حصول ما لا نهاية له في الذهن وعلى اي وجه هو وباي معنى
نصدق وعلى الجملة يجب ان تعلم انه لا يمكننا تحصيل امور غير متناهية العدد بالفعل متمايزة
مفصلة في الذهن بل ربما يخطر بالبال اجمالا امور لا نهاية لها ويفرق بين خطور العدد الغير المتناهي
مطلقا وبين ان يحصل في الذهن اعداد لا نهاية مفصلة فان هذا الثاني ممتنع دون الاول والفطرة
السليمة تشهد بالفرق بينهما وبان الاول منهما لا يمتنع حصوله في الذهن سؤال فكيف
تطابق المعقولات الغير المتطابقة شيء واحد جواب كما سبق في القسطاس الاول وليس من شرط المثال
المطابقة من جميع الوجوه العقلية سؤال خالفت المعلم الاول في الامكان اذ حكم بان كل حادث
سبقه امكان وموضوع جواب ليس ذلك هذا الامكان بل امكان لا يوجد للازليات ويشاكل
لما بين ان من الامور العامة ما هي زائدة على الماهيات التي يقال عليها في الاذهان دون الاعيان
وان من الماهيات ما هي بسيطة في الخارج مركبة في الذهن اورد على ذلك هذا السؤال وتقريره متى
كان الامر كذا حصل في الذهن اشياء عقلية غير متطابقة في انفسها وهي مع ذلك تطابق شيئا واحدا من
الموجودات العينية كما يحصل في الذهن اللونية وفصل السوادية والمطابق لاحدهما الاجزاء الاول
منهما يصدق على الساذج دون الثاني ولو كانا متطابقين في انفسهما لصدق عليه كل واحد منهما او لم يصدق
عليه ولا واحد منهما لتطابقهما والسواد الواحد البسيط الخارجي يطابقهما وكذا اذا حصل في ذهننا
للجسم الممكن من حيث هو ممكن فانه يلزم ان يطابق للجسم الذهني والامكان الذهني شيء واحد في الخارج
هو الجسم الممكن الذي لا يزيد امكانه عليه عندنا واذا اردنا زيادة تقرير لهذا السؤال قلنا الامر الحاصل
في الذهن اما ان يطابقه شيء في الخارج او لا يطابقه فان لم يطابقه امر في الخارج فهو جهل لا علم اذ لا معنى
للجهل الا حصول امر في الذهن لا يكون مطابقا لما في الخارج وان طابقه امر في الخارج فالاشياء المتعددة
في الذهن كالاشياء المذكورة ان طابقها من الامور العينية شيء واحد لا تركيب فيه من الوجه الذي وقع
التركيب الذهني كالجسم الممكن او لا تركيب فيه اصلا كالفصل الواحد لزم المحال المذكور وان لم يكن المطابق
لها من الامور العينية كذلك بل كان فيه تركيب مطابق للتركيب الذهني وجب ان يكون الوجود والوحدة
واللونية وفصلها والامكان والوجوب كل هذه امور موجودة في الاعيان زائدة على الماهيات
التي يقال عليها وذلك هو المطلوب من هذا الايراد والجواب انا لا نسلم انه اذا حصل في الذهن امر
ولم يطابقه مما في الخارج شيء فهو جهل بل الجهل هو الصورة الماخوذة في الذهن على انها مطابقة لشيء في
الخارج وليست بمطابقة له او الحكم الغير المطابق لما في نفس الامر كما يحكم بان النفس تعدم وهي لا تعدم
في نفس الامر هذا هو الجهل المركب واما الجهل البسيط فهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما لكن لم يحصل

في ذهنه ماهية السماء او لم يعلم هل السماء متقدم او لا تعلم واما الامور الحاصلة في الذهن فتارة يكون
وجودها الذهني في حكم الوجود العيني لغيرها واما لنفسه مطابقة الشي الواحد الخارجي وبوجوده للمختلفات
الذهنية الغير المطابقة فكما سبق في المغالطة الاول من حال المقدار الذي هو مثلا ذراع والمقدار
الذي هو ذراعان ويكون كل واحد منهما شيء بسيط في الاعيان ومركب في الاعتبار الذهني من مطلق المقدار
ومن مطلق كونه مثلا ذراع او ذراعين ومن كونه هذا المقدار المعين وليس من شرط المطابقة ان يكون من
جميع الوجوه ليلزم التركيب الخارجي كما لزم التركيب الذهني بل المطابقة تقع من بعض الوجوه ولولا
ذلك لكان المثال الماخوذ من الجوهر العام بنفسه في الخارج بحيث ان يكون قائما بنفسه في الذهن وذلك مما
ينافي كونه في الذهن عرضا حلف ولما ورد هذا السؤال العام على كل ما سلف من الامور الاعتبارية واجاب
عنه ذكر سؤالا اخر مختصا بالامكان وهو ان المعلم الاول امام البرهان على ان كل حادث يتقدم
وجوده امكان وموضوع لذلك الامكان لانه لما فرض ان الحادث لا بد وان يكون له امكان سابق عليه
حكم بان ذلك الامكان ليس قائما بذاته فيجب ان يكون له موضوع يجب ان يكون ذلك الامكان حالا فيه ولو
كان الامكان عنده عدميا لما مشى هذا البرهان اذ العدمي لا يستدعي موضوعا يحل فيه وحاصل
جوابه ان الامكان الذي حكم المعلم الاول بتقدمه على الحادث غير الامكان الذي حكمنا بانه من الامور
الاعتبارية لا الخارجية فان الامكان الاعتباري يصدق على الحوادث والازليات والذي هو سابق
على الحادث لا يوجد للازليات ولا يصدق عليها فالمغالطة نشات من اشتراك لفظ الامكان بين
معنيين مختلفين وعلى تقدير ان المعلم الاول خالف في ان الامكان الصادق على الازليات اعتباري فليس
ذلك بقادح في كونه اعتباريا اذ البرهان هو المتبع في المطالب الحقيقية وانما مقصود صاحب الكتاب
ان يبين ان المعلم الاول لم يغلط في هذا الموضع كما ظن بعض من لم يحقق كلامه ومقاصده لئلا ينشا الظن
في علمه ولا يتامل ما يورده من المباحث تبعا للبرهان لما فيها من الفوائد الجمة والمقاصد المهمة واما
ماهية ذلك الامكان السابق على الحادث فسنذكر في المباحث المستقبلة ان شاء الله تعالى
مخلص المشطاس كل ما ذات تكرر نوعه متسلسلا مترادفا فطريق التفصي ما قلت فانهم ونبين
كل كلام حتى لا يقع الامر ههنا ماخوذا ذاتا عينية يفضي الى باطل والمثبت لعظم حاجة مست فيما
بعد لكثرة الخبط فيه الذي يتكرر نوعه متسلسلا هو كالوحدة التي لها وحدة ولتلك الوحدة
وحدة اخرى وكذلك الى لا نهاية وكذا الوجوب والامكان وما يجري مجراهما كما سبق فان المتكررات من
هذه هي من نوع واحد لا من انواع مختلفة وطريق التفصي من المحال الذي يلزم من ذلك هو ان هذه اعتبارات
ذهنية لا وجود لها في الاعيان ليلزم ما ذكر مع كونها في نفس الامر غير متناهية وعظم الحاجة الى التفطن
في مباحث الاعتبارات الذهنية لان اجلها هي ما عرفه في ابانة الوحدانية واحوال الموجودات الممكنة

ومن حيث وجودها وغيره مسائل من المهمات تنشر الى تحقيق الامور الاعتبارية التي ليس لها هويات عينية
ونبينه على وجه الحاجة اليها عند وصولي الى شرح كل بحث يتعلق بها وذكر ان كثرة خبط غير المحقق
في هذه الاعتبارات مما احوجه ايضا الى الاطناب في تحقيقها **ضابط** كل نوع لم يمنع
الكثرة فيه لا يقف فيه النهاية على حد وكل ما يفرض موجودا وان سلب النهاية عنه يقع من العدد ما لم
يقع بعد النوع الذي لم يمنع الكثرة فيه هو كالعدد والاشكال الهندسية مثل المربع والمخمس
والمسدس وهلم جرا وهكذا حال النفوس الانسانية المفارقة للابدان على الوجه الذي سبق فان هذه
على تقدير ان الموجود منها لا نهاية له يقع من اعدادها ما لم يقع بعد سواء كان بصدد الوقوع في المستقبل
او لم يكن وقد عرفت كيفيته لكل واحد منها فيما مر **التلويح الثالث** في بيان ما يتبع الوجود الطور
الاول من التقسيم انه ينقسم الى واحد وكثير والجميع من الواحد اربعة والاحق بالوحدة ما لا ينقسم في
الكم والحد لا بالقوة ولا بالفعل كذات الباري عز جاره والثاني ما لا ينقسم في الكم اصلا قوة وفعلا
وان يتصور انقسامه الى اجزاء الحد ههنا كالعقول والنفوس الثالث الواحد بالاتصال كالواحد من
الخط والماء وهو قابل للقسمة بالقوة واجزاؤه متشابهة ومشاركة في الحد الرابع الواحد بالاجتماع كالانسان
الواحد من بشر وبدن مركب من جلد وعظام ونحوهما فالواحد الغير الحقيقي يوجب شركة اما في المحمول
فالاتحاد في النوع يسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الاتحاد في
الوضع مطابقة وفي الاضافة يسمى واحدا بالنسبة كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة السلطان
الى المدينة واما في الموضوع كقولهم الحلو والابيض واحد اي هما محمولان على واحد كالسكر مثلا
ومن لواحق الواحد الهو هو وهو ان يكون لامرين ذات واحدة لها اعتباران كما يقال انه صاحب هذا الاعتبار
بعينه ذلك كقولهم هذا العالم هو الطويل والاحق بالوحدة الحقيقية مما ذكرناه المقدم فالمتقدم
من الواحد تام لا يمكن الزيادة فيه ونحوه هو كخط الدائرة ومنه ناقص وهو ما يمكن فيه ذلك كالخط
والتام احق بها ومن لواحق الكثرة المغاير والمقابل ان الواحد والكثير من الامور التي يتصور انها
بعينه فالواحد لا ينقسم من الجهة التي هو بها واحد وان انقسم من جهة اخرى ولم يذكر في الكتاب وجه
للحصر في هذه الاقسام المذكورة ولم يستوف في القسمة كل ما هو من اقسام الواحد لان غرضه ان
يذكر الاولى فالاولى مما يحمل الواحد عليه فان اراد الحصر مع استيعاب ما ذكر من الاقسام الداخلة
تحت هذه الاقسام المبيّنة وان لم يلزم محاذاة ما في الكتاب فيقال الواحد اما ان لا يقال على
كثيرين او يقال فان لم يقل فان لم يكن له مفهوم وراء انه لا ينقسم فهو الوحدة وان كان له مفهوم اخر فاما
ان لا يقبل القسمة او يقبلها فان لم يقبلها فان كان له وضع فهو النقطة وان لم يكن له وضع فهو الواحد
المطلق فان لم يكن فيه انقسام ذهني الى اجزا فهو الباري عز جاره والا فهو العقل فانه ينقسم الى اجزا

للعدد هنا وهي الجنس والفصل كما هو المشهور لان المحمول يطلق المطابق وهو داخل تحت جنس الجوهر
فلابد وان يمتاز كل واحد منهما بفصل فيكون مركبا من الجنس والفصل وهما جزءا الحد الحقيقي وان كان لا يتركب
في الخارج اصلا وان قبل القسمة فان لم ينقسم بالفعل فهو الواحد بالاتصال وان انقسم بالفعل فان لم يكن
اجزاؤه متمايزة بالتشخص فهو المركب الحقيقي والا فهو الواحد بالاجتماع ووحدة هذا الواحد بالاجتماع اما
وضعية او غير وضعية فالوضعية كالدرهم الواحد الذي هو ستة اسداس مثلا وما على حسب ما
اصطلح عليه فانا اذا وجدنا واحدا من نوعه هو اربعة اسداس مثلا فانا لا نسميه درهما واحدا
الا من نوعه ذهبا عددا او كانت مثلا الاسداس فما زاد ستة اسداس وذلك المقدار فانا نسمي المجموع درهما
واحدا بالوضع وغير الوضعية اما طبيعية كالبدن الواحد او صناعية كالسرير الواحد هذا ان لم
يكن المحمول على كثيرين بل حمل على كثيرين بالعدد فلا يشك ان جهة وحدته مثل الكثرة غير جهة الكثرة فتلك
جهة الوحدة اما ان يكون مقومة لتلك الكثرة او لا يكون فان كانت مقومة فاما ان يكون مقولة في
جواب ما هو او في جواب اي شيء هو كما عرفت في المنطق فان كانت مقولة في جواب ما هو فهو الواحد
بالجنس اما القريب او البعيد على اختلاف درجاته في القرب والبعد ان كان بينها اختلاف في الذاتيات
والا فهو الواحد بالنوع وان لم يكن بينها اختلاف في شيء منها فان كانت مقولة في جواب اي شيء هو فهو
الواحد بالفصل وهو بعينه الواحد بالنوع الا ان الاعتبار مختلف وان لم يكن جهة الوحدة مقومة لتلك
الكثرة فاما ان يكون من عوارضها او لا من عوارضها فان كانت من عوارضها فهي اما محمولات لموضوع
متشخص كقولنا الانسان هو الكاتب او محمولات عارضة لموضوع نوعي كقولنا الكاتب هو الضاحك
او موضوعات لمحمول واحد كقولنا الثلج هو القطن وان لم يكن من عوارضها فهو كما يقال حال النفس عند
البدن كحال الملك عند المدينة فجهة الوحدة ليست عارضة للكثرة ولا مقومة لها بل عارضة لعارضها
البدن والمدينة وهذا هو الاتحاد في النسبة المطلقة فان كان الاتحاد في نسبة خاصة فمنه ما هو
بحسب النسبة الى مبدأ واحد كقولهم طبي للكتاب والدواء او الى غاية واحدة كقولهم صحي للدواء والمبضع
او الى مبدأ وغاية جميعا كقولهم الهي ـــ ولكل شيء مما عددنا اتفق في وصف فان كان الوصف
ذاتيا فالوحدة في الجنس تسمى مجانسة وفي النوع تسمى مماثلة وان لم يكن الوصف ذاتيا فالاتحاد في الكيف
تسمى مشابهة وفي الكم مساواة وفي النسبة مناسبة وفي الخاصة مشاكلة وفي الوضع مطابقة و
لا ارى في الاستقصاء في هذا وامثاله كثير فائدة بعد ما وقد يقسم الواحد بقسمين اخريين احدهما ان
اما ان يمكن الزيادة فيه او يمكن فان لم يمكن فهو كخط الدائرة ويسمى الواحد التام وان امكن فهو كالخط
المستقيم ويسمى الواحد الناقص وثانيهما ان الواحد اما ان يحصل من نوعه ما يصح ان يحمل شخصا اخر
او يحصل فالذي لا يحصل من نوعه ذلك هو الذي نوعه في شخصه والذي يحصل هو ما يتعدد اشخاص

نوعه وربما يسمى ما نوعه في شخصه تاما والذي اشخاصه متعددة ناقصا فيكون التام والناقص
هنا مقولين باشتراك الاسم وقد يكون ما هو تام بالمعنى الاول ناقصا بهذا المعنى وبالعكس فان
خط الدائرة ناقص بهذا واشخاصه تام لعدم الزيادة عليه واذا قيل زيد وعمرو رجل واحد في الانسانية
فالانسانية التي فيهما ليست واحدة بالعدد والانسانية التي فيها الشركة ذهنية لكن نسبة
الانسانين اليها واحدة فالوحدة التي هي بحسب الشركة في محمول او موضوع وكذلك الوحدة التي
في الكيف والكم والجنس وغيرها لا تخلو عن وحدة بالنسبة فبعض هذه الاقسام يدخل
في طور اخر في القسمة والمتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة
وذلك على انحاء الاول تقابل الايجاب والسلب لا في القضية وحدها بل وفي مثل قولك فرس ولا فرس
والثاني تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة والمتضايفان مع هذا الاضافة لا تعقل عليه والثالث
تقابل الضدين وعرفتهما كالسواد والبياض والرابع تقابل العدم والملكة على المشهور فهو الملكة
للشيء على ما من شانه ان يكون من شانه كالقدرة على الابصار والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان
البصر في الوقت الذي من شانه ان يكون فيه كالعمى لا كالمرء وقبل فتح البصر والعدم الحقيقي المقابل
للملكة الحقيقية هو انتفاء امر من شانه امكان وجوده او في نوعه كانتفاء اللحية والظلمة وانتثار
الشعر بداء الثعلب الذي هو بعد الملكة والمردودة التي هي قبلها وعدم العمر الممكن في حق الشخص الاعمى
وانتفاء اللحية للمرأة الممكن لنوعها كل هذه عدميات وليس هذا اعم مطلقا لانه يشترط فيه الامكان
ولا يطلق على المعدوم لهذا لما شرع في اقسام الكثير والاشياء الكثيرة اما متماثلة او متخالفة
والمتماثلان هما المشتركان في تمام حقيقتهما كالانسان والانسان وما كالانسان والفرس وان
اشتركا في الحيوانية والجسمية والامر بخلاف المثلين في امور هي المعنية او لو اشتركا في ذاتيه
لما صدق الاثنينية عليهما فلم يكونا مثلين هذا خلف ولي برهان على انه لا يجوز اشتراك امرين موجودين
في الاعيان في تمام الماهية ذكرته في بعض المحررات الى التيها وهو ان نقريره لو جاز اشتراك ماهيتين
في الخارج لذلك لوجب الافتراق بينهما بامر والا لم يحصل الاثنينية بينهما واختصاص احدهما بالفارق
دون الاخر ان لم يكن لعلة فهو ترجيح من غير مرجح وان كان لعلة فتلك العلة اما الماهية او لوازمها
او امر خارج عن المشخص فان كانت هي الماهية وجب وجود ذلك الفارق فيهما وحدث بتلك الماهية
لم يلزم الفارق فان ما هذا خلف وكذا ان كانت العلة امرا لازما للماهية لوجوب الاشتراك في اللوازم
عند الاشتراك في الملزومات واما ان كانت العلة امرا غير الماهية وما يلزمها فذلك الامر اما مقارن
للماهية او غير مقارن لها فان كان مقارنا لم يكن مشتركا بين الماهيتين فيعود الكلام في اختصاصه بتلك
الماهية ويلزم التسلسل الى لا نهاية في امور مترتبة موجودة معا وان كان غير مقارن عاد الكلام في

علته تخصيصه بكل واحد من الماهيتين دون الاخرى بتمام اشارت عن الاخرى ونعود التسلسل
المذكور ايضا ولا يطرد هذا البرهان في المشتركات الذهنية سواء كانت ذاتية كالاجناس المحمولة ذاتيه
كالوجود والوحدة بل الوجوب والامكان ولا يطرد ايضا في الماهيات المشتركة اذا امتازت بالشدة
والضعف والكمال والنقصان اذ ليس بينهما في الخارج تباين احدهما به الاشتراك والثاني به
الامتياز بل كل واحد من الاكمل والانقص شيء واحد في الخارج وكلامنا فيما يحصل في الاعيان من الماهيات
المشتركة لا فيما لا يحصل في الخارج الا منفصلا وما يجري مجراه فهذا احكم المثال لمن اورده في هذا الموضع
وان لم يورده في اللباب فمن لم يكره سمعه ويعلو كثير من المسائل المهمة به واما المتماثلان فلا يكون
بينهما تقابل وقد لا يكون مما لا تقابل بينهما كالبياض والحلاوة المجتمعين في السكر مثلا واللذان بينهما
التقابل هما اللذان ذكر المصنف في هذا الموضع اقسامهما وعرفهما اولا بقوله هما اللذان لا يجتمعان
في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة ولم يرد انهما في الخارج كما ربما يتوهم ذلك من اللفظ بل اراد
انهما شيئان متصوران في الذهن واراد بعدم اجتماعهما في شيء واحد عدم صدقهما عليه واحترز بالجهة
الواحدة عن مثل الابوة والبنوة المجتمعين في زيد لكن باعتبارين كما يكون ابا لعمرو وابنا لبكر واعلم ان
من الاقسام تقابل الايجاب والسلب فلو لم يحمل التقابل عليهما اولى من حمله على غيرهما فان الصدق
كالسواد لولا انه ليس بياض لما كان منافيا للبياض فالتقابل بين البياض واللابياض بالذات وبين
السواد والبياض بالعرض والحق ان التقابل بينهما اشد واولى من التقابل بين المتضادين وبين العدم و
الملكة ايضا فلهذا قدمهما على باقي اقسام التقابل بقوله لا في القضية وحدها بل وفي مثل قولك فرس ولا
فرس فاعلم ان تقابل الايجاب والسلب في القضية هو كقولنا زيد اسود وزيد ليس باسود وهذا هو
التناقض واما فرس ولا فرس فليسا بقضيتين وتقابل الايجاب والسلب يشملهما والحصر باحدهما و
هو العائد من واو العطف في وفي مثل ذلك قوله والثاني تقابل الضدين وعرفهما كالسواد والبياض
فاعلم ان المشهور في تعريفهما انهما الذاتان الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد لا يتصور اجتماعهما
فيه وبينهما غاية الخلاف وقد حذف القيد الاخير وقد بدل الموضوع بالمحل فيكون التعريفات اربعة
التعريف المذكور وما اسقط منه قيد غاية الخلاف من غير تبديل لفظة الموضوع من غير اسقاط القيد
المذكور وما اسقط من القيد المذكور السابق والمثال الذي ذكره منطبق على التعريف الاول من هذه والاربعة
باقي التعريفات في قوله لا كالجزء والقلم البصر بمقدار الحروف في ذلك الوقت ليس من شانه ان يكون بصيرا
خلاف عدم ابصار زيد مثلا في الوقت الذي من شانه ان يبصر فيه وقوله عما فيه امكان وجوده او في بعض
اوقاته يريد بالذي فيه ذلك الامكان كزيد الذي لم يبصر فان فيه امكان الابصار بحسب شخصه
وبالذي ذلك الامكان في بعض اوقاته كالاكمه الذي لم يبصر باوانه وان لم يمكن له الامكان

بحسب شخصه فهو بحسب نوعه المعموم لشخصه كما عرفت ان طبيعة النوع ذاتية لكل شخص تحتها
وقد يكون في ذاتي ابعد من ذلك كفقد النحل عن هذه العقرب وهذا الخلد فان امكان البصر وان لم يكن
بحسب شخصها والعقرب نوعها فهو بحسب جنسها والجنس ذاتي للنوع الذي هو ذاتي للشخص
فالامكان في ذاتي ابعد ولما اردنا الحصر في الاربعة قلنا المتقابلان اما وجوديان او ليسا فان لم يكونا
وجوديين فلا بد ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا اذ العدميات المحضة لا تقابل بينهما وان
كانا وجوديين فان كانت ماهية احدهما معقولة بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان والا فهما الضدان
وان كان احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر اشتراط وجود موضوع مستعد لقبول ذلك الكمال
بحسب شخصه او نوعه او جنسه القريب او البعيد او شرط وجود ذلك الموضوع في الوقت الذي
يمكن حصول ذلك الوصف فيه فهما الملكة والعدم وان لم يعتبر فهما الايجاب والسلب وهذا الحصر لا يتاتى
الا اذا عرف المتضادان بانهما الذاتان الوجوديان المتعاقبان على محل واحد لا يتصور اجتماعهما فيه
وهذا هو التعريف الاخير من الاربعة وهو الذي اسقط منه غاية الخلاف وبدل فيه لفظة الموضوع
بلفظة المحل فانا متى عرفناه باحد الثلاثة الباقية خرج عن الحصر متقابلات ما في ذكرها وفي امثال التقابل
من التضاد فليس يكون المضاف اخص منه والجواب اما لا نسلم ان التقابل من المضاف بل التقابل
السواد للبياض ولا يصدق على السواد انه مضاف بل التقابل الذي من المضاف هو التقابل من حيث هو
متقابل وذلك احص من مطلق التقابل لصدق التقابل عليه وعلى كل ما هو حمله انه متقابل وخارج من الخاص
لا له طبيعة العام عند اعتبار شرط تصير به العام اخص كما ان الحيوان اعم من الجنس وحمل على الحيوان
انه جنس فان قيل السواد من حيث هو ضد للبياض معقول بالقياس الى البياض فيكون التقابل بالتضاد
هو التقابل بالتضايف فلا يكون التضاد قسيما اخر غير التضايف قلنا في جوابه ان التضايف عارض
للتضاد والتضاد عارض لماهية السواد والبياض فالتضايف غير التضاد ولهذا لا يصدق على السواد
من حيث هو اسود انه ضد للبياض من حيث هو بياض ويلزم عليه من حيث هو كذلك انه معقول
بالقياس الى البياض والاعدام على قسمين منها ما لا يشترط فيه الامكان كالعدم وسيه والفردية للباري
ومنها ما يشترط فيه ذلك وامثلته هي المذكورة في الكتاب والاحل اشتراط الامكان فيه لا يصدق على
المعدوم كما يقال الجماد هو غير بصير على تقدير انه وجود لها اذ ليس هناك محل قابل ان يكون بصيرا
ومن التقابل ما بين الواحد والكثير وليسا بضدين لتقوم الكثير بالواحد وليس تقابلهما بالسلب
والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان وليسا متضايفين اذ الوحدة قد تكون دون اضافة الى دون
ذلك تقابل الصور كالمائية والهوائية فعدم الحلو والحمض خاصية الاول لا يلزم من صدق احد طرفيه وكذا
الاخر والمائيات تكون على المعدوم ومنها ما يلزم على غير المعدوم وخاصية الثاني التلازم وخاصيه

الواسطه وجواز الانقلاب الیها من الجانبین ولا یوجد لغیره والفرق بین الضدین والعدم والملکه ان
لکل واحد من الضدین وجود وله علة وجوديه والعدم لا ذات له ولا يحتاج في تصوره الى غير
كون الملكة في الموضوع وعلة العدمي كالسكون عدم علة الملكة كالحركه قد عرفت ان التي
عرفنا المتضادين بانهما الذاتان الوجوديتان المتعاقبتان على محل واحد لا يتصور اجتماعهما فيه لم
يخرج شي من المتقابلين عن الاربعه المذكوره بحيث قد صرح ههنا بان تقابل الواحد والكثير وتقابل الصوره
النامیه والهواسه خارجان عن الاقسام الاربعه دل على انه لم يقصد بالمتضادين هذا المعنى بل ما
هو اخص منه بحسب احد التعريفات الثلثه السابقه واذا اشترطنا غاية الخلاف في تعريف الضدين
فثم قسم اخر من التقابل وهو مثل تقابل السواد والحمره فانهما لكونهما وجوديين لم يكن التقابل بينهما
بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكه ولكون احدهما لا يعقل الا بالقياس الى الاخر ولا تقابل
بالنسبه اليه لم يكن تقابلهما تقابل المتضايفين ولكون الله ليس بينهما غاية الخلاف لم يكن بينهما تقابل
التضاد ولا يقدح في ذلك تقوم الكثير بالواحد فان الوحده التي تبطلها الكثرة الحادثه ليست مقومة
للكثره المبطلة لها ولا علة لها بوجه وان كانت الكثره تتقوم بوحده اخرى فالوحده التي ابطلتها
الكثره هي مقابله لها تقابل التضاد والوحده التي هي مقومه لها فليست بمقابله لها اصلا ولما لم
يشترط في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد بل يكفي المحل لو كان بين الموضوع والمحل فرق في
نفس الامر وقد عرفت ما فيه فوجب ان يكون الصوره النامیه ضدا للصوره الهوائيه ولما لم يشترط
ان يكون بينهما غاية الخلاف لا جرم كان تقابل السواد والحمره تقابل التضاد وكان المصنف اشترط
في المتضادين التعاقب على الموضوع الواحد ولم يشترط ان بينهما غاية الخلاف ولهذا عد تقابل الصور
قسما براسه ولم يجعل مثل ذلك في تقابل ما هو كالسواد والحمره ويؤكد ذلك كونه لم يجعل عدم التضاد بين
الواحد والكثير بانه ليس بينهما غاية الخلاف وعلى هذا يكون ما هو كالسواد والحمره داخلا في قسم
تقابل التضاد ويسمى بالتضاد الغير الحقيقي ويسمى الذي يشترط فيه غاية الخلاف بالتضاد الحقيقي
ولما ذكر اقسام التقابل اخذ في ذكر ما يمتاز كل واحد منها عن الباقي فالذي يمتاز به تقابل الايجاب والسلب
عن الباقيات كون الطرفين يمتنع اجتماعهما ويمتنع ارتفاعهما والباقيات يجمع الطرفان في كل واحد منها
على اللذين عند عدم الموضوع قوله ومنها ما يلزم على غير المعدوم يريد بذلك ما هو كالحراره والبروده
اللتين يلزمان على الملكة المحل كما عرفت وكالفاتر الذي ليس بحار ولا بارد والذي يمتاز به تقابل
التضايف كون المتضايفين متلازمين في الوجود والعدم ولا كذلك باقي المتقابلات وان كانت الملكة يلزم
العدم في الذهن من غير عكس فان ذلك ليس بتلازم اذ التلازم لا يكون الا من الطرفين لا من واحد منهما
فقط قوله وخاصه الثالثه لواسطه وجوازا لانقلاب اليها من الجانبين يريد ان تقابل الضدين

يمتاز عن غيره بجواز وجود واسطه بينهما كالحمره التي هي بين السواد والبياض وبجواز انقلاب كل
واحد من الصنفين الى تلك الواسطه فان السواد اذا سلك الى البياض انقلب الى الحمره في طريق سلوكه
وكذا البياض اذا سلك الى السواد قوله ولا يوجد لغيره يريد ان جواز وجود الواسطه وجواز الانقلاب
الى الطرفين لا يوجد لغير تقابل المتضادين من باقي اقسام التقابل وذلك ظاهر واما الملكه والعدم
فلم يذكر في الكتاب سوى امتيازها عن الضدين وليس ذلك لوضوح الفرق بينهما وبين الباقي عند من الامر
وقف على ما سبق فان الفرق بينهما وبين الضدين كان كذلك ايضا وكذلك الفرق بين كل واحد من الاربعه وبين
باقيها فانه غير خاف على من وقف على ما قال وعجز الحصر الذي ذكره في الاربعه يستر ذلك ولعله انما
ذكر هذه الفروق لا لمجرد كونها فروقا بل لما يظهر في اثناءها من زياده احكام للمتقابلات فليقع بالنسبه
عليها فيما بعد ان شاء الله طور اخر ويقسم الوجود الى متقدم ومتاخر فالمتقدم اما بالزمان
كتقدم موسى على عيسى واما بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل مثلا كالواحد
على الاثنين وبالجمله يتقدم ما يمتنع تقدم الشي والا يجب بوجوده وحده والمتقدم بالرتبه حسبه رتبي
وضعي وهو ما بحسب المكان كتقدم الامام على المأموم بالنسبه الى المحراب ويتقدم عليه المأموم
بالنسبه الى الاتي من الباب وطبيعي كترتب العموم كما اذا ابتدات من الجوهر منتهيا الى الانسان
وجدت المتقدم الاعم فالاعم واذا ابتدات من الانسان رجع المتقدم الى الاخص فما يليه وكل ترتيب
يتقدم ما يتاخر بحسب الابتداء من الجوانب والمتقدم بالذات وهو تقدم العله الكامله على معلولها
يقول تحرك الاصبع فتحرك الخاتم وما تحرك فتحرك ولا يقول تحرك الخاتم فتحرك الاصبع وما تحرك فتحرك
واقسام التاخر بوازيها وكذلك المعيه ولا يجتمع التقدم والتاخر باعتبار واحد في شي واحد ويجوز
باعتبارين معصوره ذكر اقسام التقدم والتاخر والمعيه واحكامها وكل واحده من
هذه على خمسه اقسام كما في المشهور وهي ما بالزمان وما بالشرف وما بالطبع وما بالرتبه سواء
كانت الرتبة وضعيه او طبيعيه وما بالذات ولم اجد الحصر في هذه الخمسه وجها وكلام صاحب
الكتاب في بيانها واضح وقوله ولا يجتمع التقدم والتاخر باعتبار واحد في شي واحد ويجوز باعتبارين
يريد باعتبارين ما هو مثل تقدم الامام وتاخره بالنسبه الى المحراب والباب وكذا ما هو مثل
تقدم العله على المعلول بالذات وتاخرها عنه بالرتبه الطبيعيه اذا وقع الابتداء من جانب المعلول
وان وقع الابتداء من جانب العله ايضا كانت متقدمه بالذات وبالرتبه معا وبهذا تبين ان هذه
الاقسام قد يكون بينها تداخل واعلم ان ما عدا التقدم بالطبع وبالذات يقال عليه لفظ التقدم بالمجاز
لا بالحقيقه فان التقدم بالزمان ليس التقدم له بل لاجزاء الزمان المفروضه وليس يقدم بتلك الاجزاء
بالزمان والا لكان للزمان زمان اخر وكان كل زمان واقعا في زمان اخر وهلم جرا وذلك محال بل تقدم

اجزاء الزمان الواقعة بالعرض على بعض انما هو بالطبع لانك تستعمل اسماء الحوادث فيها الى الحركة
الدورية فان الحركة علة حدوث من الحركات تستعمل جزء من الحركة معروض على جزء اخر منها معروض
هو يتقدم بالطبع فانه لولا الحركة من آ الى ب لما صح الحركة من ب الى ج مثلا اذ كيف يتحرك مما
لم يصل اليه فكذا مقدار هذه الحركة وهو الزمان الذي لم يرد عليها في الاعيان على ان الزمان وكذا
الحركة الدورية شيء واحد لا اجزاء الحقيقة بعد العرض ليصدق على بعضها التقدم والتاخر فاذا قيل
موسى اقدم من عيسى كما مثل به فمعناه ان زمان موسى اقدم من زمان عيسى فالتقدم الحقيقي من الزماني
الامر النسبي بين اللهم الا ان يكون للمتقدم منهما مدخل في وجود المتاخر وحينئذ يرجع الى التقدم بالطبع
واما التقدم بالشرف فقد يجوز ايضا لان صاحب الفضيلة ربما يقدم على المشروع في الامور او
في منصب الجلوس فيرجع الى التقدم الزماني وقد عرفت حاله او الى التقدم الرتبي الوضعي وهو يرجع
الى الزماني ايضا فانه اذا قيل بغداد قبل البصرة فهو بالنسبة الى القاصد المحدود والا معنى لهذا التقدم
الا ان زمان وصوله الى بغداد قبل زمان وصوله الى البصرة واما القاصد المصعد فبالعكس وليس
احدهما قبل الاخر بذاته والحسب حيزه ومكانه فليس الا بحسب الزمان على الوجه المذكور وما
بالذات وما بالطبع اشتركا في تقدم ذات شيء على ذات اخر فان العلة يجب تقدمها على المعلول
تقدمها سواء كانت تامة وهي المتقدمة بالذات او غير تامة وهي المتقدمة بالطبع ولفظ التقدم
على الباقي فهو بالمجاز وبالعرض لا بالحقيقة والذات فليس التقدم على الخمسة مقولا بالتواطؤ
ولا بالتشكيك كما ظن بعضهم وما علم من حال التقدم يعلم حال التاخر ومع الان المفارق بالطبع لا
يصدق عليه المعية الزمانية لكونه ليس زمانيا والمكان لا يصح فيهما المعية المكانية من جميع
الوجوه لاستحالة اجتماعهما في مكان واحد **طور اخر** وينقسم الوجود الى علة ومعلول
فالعلة على احد مفهوميها هي الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء اخر وبالجملة ما يجب بوجوده
عدمه وجود شيء اخر وعدمه والمعلول ما يكون وجوده من شيء اخر ويصير ضروري الوجود والعدم
لوجوده وعدمه وقد تقال العلة بازاء ما له مدخل في وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب بوجوده
وهذه اربعة فاعلية وهي ما به وجود الشيء كالنجار للكرسي وقد يكون بالقوة كما قبل الشروع وقد
يكون بالفعل كما هو بعده وقد ذاتية كالطبيعة او جزئية كالمشار اليه منه عامة كما قيل الصانع علة
للكرسي او خاصة وقد يكون هذه اي الفاعلية قريبة كالعفونة للحمى وقد يكون بعيدة كالاحتقان مع
الامتلاء والاخرى مادية وهي التي عنها الشيء كالخشب للكرسي موجودا لا بعينها بل بها وبغيرها والغائية
وهي التي لاجلها الشيء كالجلوس على الاستواء عليه وهي علة فاعلية للعلة الفاعلية لمائيتها ومعلولة في
الوجود لها لانه علتها وهي تخرج الى الفعل بعد الشيء وفي الحقيقة العلة الغائية ماهي متمثلة عند

الفاعل لا الواقعة عنا والعلة قد يكون بالذات كالطبيب للعلاج وقد يكون بالعرض على وجهين
احدهما ان يكون العلة بالذات عنه ما وضع كالطبيب للعلاج فانما يحسب كونه طبيبا والاخرى ان
يكون المعلول عنه ما وضع ككون السقمونيا مبردا فانه ليس بالذات لكن لما ان يستفرغ الصفراء فالعلة
الغريبة للجسم المادة والصورة والفاعل المطلق للشيء ما هو علة لجميع اجزائه وان كان يجوز ان يكون
علة للجميع لانه علة بعض الاجزاء وبالمعنى الاول لا يجوز ان يكون للشيء الجزئي علتان فانه ان لم يكن
لاحدهما مدخل في وجود الشيء ووجوده فليس بعلة له وان كان له مدخل فهو جزء العلة الكاملة و
الشيء الكلي يجوز ان يكون له علتان كالحرارة الحاصلة التي عرفت عللها والامثال للماهيات الجوهرية
والعرضية كل ما يتوقف عليه وجود شيء يسمى علة لذلك الشيء وذلك الشيء معلولا له فالعلة تنقسم
بالقسمة الاولى الى قسمين الى ما يجب بوجوده وجود الشيء وبعدمه عدمه والى ما يجب بعدمه عدم
الشيء ولا يجب بوجوده وجوده فالاول هو العلة الكاملة وعرفها بعضهم بانها التي يحصل من
وجودها وجود شيء اخر ولا يحصل وجودها من ذلك الاخر والمصنف حذف القيد الاخير اذ لا مدخل
له في علتها ولو جاز حصول وجودها من الاخر لكان كل واحد منهما علة للاخر ومعلولا له والثاني
هو العلة الناقصة والمعلول ما يكون وجوده من شيء اخر ويصير ضروري الوجود لا لذاته بل لوجود
ذلك الاخر وضروري العدم لا لذاته بل لعدم ذلك الاخر والعلة الناقصة هي التي لها مدخل في وجود
الشيء بحيث يمتنع ذلك بعدمها ولا يجب بوجودها وتنقسم الى خمسة اقسام ووجه الحصر فيها ان العلة
اما ان يكون داخلة في المعلول او لا يكون فان كانت داخلة فاما ان يلزم من حصولها حصول الشيء لكن
لا بها بل بها وبغيرها فهي العلة الصورية والا فهي العلة المادية وان لم يكن داخلة في المعلول فاما
ان يكون ما به وجود الشيء او ما لاجله وجود الشيء او امرا ثالثا فالذي به وجود الشيء هو العلة الفاعلية
والذي لاجله ذلك هو العلة الغائية والذي لا يكون واحدا منها هو الشرط ولم يدخله المصنف
في هذا التقسيم بل جعل اقسام الناقصة اربعة ولا بد منه اذ هو احد العلل والا لم يكن موقوفا عليه
وهو اخلف فليصطلح في هذه العلل الستة اعني العلة الكاملة والخمسة الناقصة على ترتيب ما في الكتاب
ولنحصر كل واحدة منها بحث البحث الاول في العلة الفاعلية وقد يمثل عليها بالنجار للكرسي وينقسم
ستة تقسيمات التقسيم الاول انها اما ان يكون بالقوة او بالفعل فالتي بالقوة كالنجار قبل شروعه
في عمل الكرسي والتي بالفعل كالنجار بعد شروعه في عمله وهو حال مباشرته للعمل التقسيم الثاني انها
اما كلية او جزئية فالكلية كالنجار مطلقا اي من غير تعيين انه فلان او فلان والجزئية كزيد النجار او
عمرو وبالجملة كالمشار اليه من النجارين كهذا النجار او ذلك النجار التقسيم الثالث انها اما عامة او
خاصة فالعامة كما يقال الصانع علة الكرسي فان الصانع اعم من النجار والبناء وغيرهما من ارباب الصنائع

والخاصة كما يقال النجار علة له وان لم يكن نجارا معينا كما في الذي قبله وهو الفرق بينهما ويقال على عام بمعنى اخر وهو الذي يشترك في الانفعال عنه اشيا كثيرة كالهوا المتغير يمسا كثيرة فالحاضر الذي في مقابلته هو الذي لا يتفعل عنه الا شي واحد كالدوا الموجر في بدن زيد لا في بدن غيره والذي في اللفظ هو المصطلح الاول وهنا بحث ان يعاد تقسيما اخر براسه التقسيم الرابع انها اما ان تكون قريبة او بعيدة فالقريبة كالعفونة للحمى والبعيدة كالامتلا مع الامتلا المحمى ايضا فان ذلك من موجبات العفونة الموجبة لحدوث الحمى فهو علة عليها بواسطة في مرتبة العلية وقد يسمى عند ذلك ذلك الى لا نهاية كما يستعمل من الاسما الى علة ليست معلولة لغيرها وهي العلة الاولى لكل معلول التقسيم الخامس انها اما بالذات واما بالعرض وهو يقال على وجوه وصاحب اللباب اخر الكلام فيه وذكرنا اشي من ذكرنا في العلل الناقصة وسنذكره هناك التقسيم السادس وهو مما لم يذكره في هذا الموضع من اللباب انها اما بسيطة او مركبة فالبسيطة مثل الجذب والدفع عن القوة الجاذبة والدافعة اما المركبة فكما يصدر عن عدة قوى اما مسمة النوع لقوم لكون مسنة او محللة للنوع كالجوع الكاين عن القوة الجاذبة والحساسة كما يتلون به البحث الثاني في العلة المادية وهي التي عنها الشي كالخشب للكرسي فاعتبارها الى ما منها شي علة عنصرية له كالنوع العنصري من الما والهوا مثلا وباعتبار الى ما فيها من الهيات شي علة قابلية لها والمادة تجمعهما وتقسيم بالتقسيمات التي انقسمت العلة الفاعلية اليها وكذا الصورية والغائية الا ان المصنف لم يذكر ذلك فالتي بالقوة كالنطفة لبدن الانسان والتي بالفعل كبدن الانسان لصورته والمادة الطبيعية كالخشب للسرير والحرسة كهذا الخشب له والعامة والخاصة كالجسم والخشب للكرسي وبالمصطلح الثاني وهو عند التحصيل تقسيم اخر كالخشب للسرير والكرسي وغيرهما وكجسم الانسان لمزاجه المخصوص لصورته المخصوصة والقريبة مثل الاعضا للبدن والبعيدة مثل الاخلاط واحد منها كالاركان والتي بالذات هي التي لذاتها المخصوصة تقبل صورة الشي كالدهن للاشتعال والتي بالعرض فكما يقال الما موضوع للهوا وفي الحقيقة مادة هي الما الموضوعة له والمادة البسيطة كالهيولى الاولى للاشيا واما المركبة فكالاخلاط للبدن البحث الثالث في العلة الصورية وهي كصورة الكرسي اللازم وجوده من وجودها لا بمعنى ان يوجد بها فقط بل بها وبغيرها من باقي العلل وهي ايضا تختلف باعتبار نسبتها للمادة والمجموع منها وباعتبار التقاسيم الستة بل السبعة فمنها هي ان التي بالقوة هي الاستعداد الموجود في المادة على قبول الصورة وهو يلزم عدم والتي بالفعل معروفة والطبيعة والعامة واحدة وهي ككون الانسان ذا نفس وكذا الجزئية والخاصة واحدة وهي ككونه ذا نفس ناطقة والقريبة كالتربيع للمربع والبعيدة كذي الزاوية له والذي بالذات كالصورة المقومة للانسان نوعا والتي بالعرض مثل الساخن والسواد له او السطح والصورة

المخططة والمسطحة مثل صورة الما والمركبة مثل الصورة الحيوانية التي تحصلت من اجتماع عدة امور البحث الرابع في العلة الغائية وهي التي لاجلها الشي كالحاجة الى الاستوا على الكرسي للكرسي فوله وهو علة فاعلية العلة الفاعلية لماهيتها ومعلولة في الوجود لها لا في علتها من بلادان العلة الغائية هي علة لكون العلة الفاعلية فاعلة بالفعل فهي علة لفاعليتها اي لكونها فاعلة فان صانع البيت انما فعله لصلوح الاسكان به ولولا صلوح الاستكنان لما كان فاعلا له فالصلوح المذكور علة لكون صانع البيت فاعلا له وهذا انما هو الغاية لا لوجودها فان وجودها معلول لفاعلية الفاعل فلا يكون علة له والا لزم الدور وهو محال ففي لماهيتها علة للفاعلية المذكورة وفي وجودها معلولة لتلك الفاعلية اي لا يحصل الغاية موجودة في الخارج الا بفعل الفاعل كما لا يحصل الاستقرار على السرير الا بعد فعل النجار له وليست الغاية في علتها معلولة للفاعلية العلة الفاعلية ولا للعلة الفاعلية نفسها اذ هي علة لذاتها لا لامر غيرها قوله وهي تخرج الى الفعل بعد الشي وفي الحقيقة العلة الغائية ما هي ممثلة عند الفاعل لا الواقعة عنا يريد ان ما هو مثل الاستكنان بالبيت انما يحصل بالفعل بعد وجود البيت فلا يكون علة غائية له اذا العلة تجب تقدمها على المعلول وهذه متاخرة عن البيت الذي قد يتوهم انه معلول لها فاخ الحقيقة العلة الغائية له هو الاستكنان المتمثل في ذهن صانع البيت لا الاستكنان الواقع في الاعيان بعد وجود البيت فاطلاق الاستكنان الواقع عنا انه علة غائية فذلك على سبيل المجاز وفي الحقيقة ليست العلة الغائية الا ما يتمثل في ذهن الفاعل لا غير واما الواقع في الخارج بعد وجود المعلول فلا يجوز ان يكون علة له البتة واما اعتبار التقاسيم السبعة في العلة الغائية فالتي بالقوة كون المادة مستعدة لقبول الصورة والتي بالفعل مثل حصول الصورة بالفعل في المادة والطبيعة كاستيصاف زيد من طالبه مطلقا لبعضه على فلان الغريم الذي كان البعض عليه هو المقصود من سفره والعامة كاستيصاف زيد من عدوه والخاصة كاستيصافه من ضاربه وبالمصطلح الثاني فالعامة هي التي هي غاية لشيئين مختلفين مثل استسهال الصفرا فانه غاية لشرب السقمونيا والصبر والخاصة كلما يزيد صاحبه فلانا والقريبة كالصحة للدوا والبعيدة كالسعادة للدوا والتي بالذات كالمعنى الذي يطلبه بالحركة الطبيعية او الارادية لنفسها مثل الصحة لتناول الادوية والتي بالعرض وهي اصناف فمن ذلك ما يتصل بالذي لا لاجل نفسه مثل زوال العاذور لاجل شرب الدوا ومن ذلك ما يعرض للغاية كالجمال للرياضة فانها مستعقبة للجمال وليس المقصود منها حصوله والبسيطة مثل الشبع للاكل والمركبة مثل لبس الحرير لاجل الجمال والدفع للقمل وهذا في الحقيقة علتان وقد تتركب هذه الاقسام التي في العلل الاربع بعضها مع بعض مثل ان العلة التي بالذات تارة تكون بسيطة وتارة تكون مركبة وان العلة التي بالعرض قد تكون مثلا

ومن ذلك ما يلزم الغاية كالتعطش في الاكل ومن الغاية التي هي لازم الغاية دفع الجوع لانقص الغاية

عليه وجزئيه وان العلة بالفعل قد يكون قريبه وقد يكون بعيده واعلم ان تادى السبب الى المسبب قد
يكون دائما او اكثريا او متساويا او اقليا فالغاية على الوجه الاول يسمى ذاتيه وعلى الوجوه الاخرى
تسمى اتفاقيه كمن حفر بئرا فوجد كنزا واذا اعتبرت العلة التامة في وجود الكنز لم يكن من الغايات
ما هو اتفاقي اذ صدور المعلول عن العلة التامة لا يكون الا دائما ولا يعنى بالاتفاق ما يكون ماهيته
لا من ذاتها بل من اسباب غائبة عنا وقيل ان غاية القوة الشوقية قد يكون هى بعينها غاية القوة
المحركة كمن ضجر من المقام في موضع فتذكر موضعا غيره فاشتاق الى المقام فيه وقد يتغايران كما اذا
تحرك الى موضع للقاء حبيبه وههنا ان لم تحصل غاية القوة الشوقية سميت تلك الحركة باطلة بالقياس
اليها وان حصلت الغايتان معا فمبدأ الحركة ان كان هو الفكر فالغاية هى الخير المعلوم او المظنون
وان كان المبدأ هو التخيل وحده فهو الجزاف والعبث كالعبث باللحية وتنقية ملقاة في الارض في
ان كان مع طبيعة فهو القصد الضروري كالتنفس او مع خلق وملكة نفسانية فهو العادة وما مثاله
التخيل مع الخلق عن تخيل راحة او زوال حالة مملوله وان لم يثبت في الذكر وقالوا ايضا ان الغاية قد
يكون في نفس الفاعل كالفرح وقد لا يكون كالصورة في الكرسي وكالفاعل لرضا زيد وفي امثال
هذه التقسيمات مساهلة لا تخفى على المصنف عن ذكرها فان الغاية التي بالذات لنفس الا في
نفس الفاعل ولا تطلب الطالب امرا الا الكمال ومصلحة عائدة الى نفسه والاستقرار في المكان
ولقا الحبيب وحصول الصورة للكرسي ورضا زيد وامثال هذه هى غايات بمعنى نهاية الفعل اما
انها علل غائية بمعنى كونها اقصى ما يطلب الشيء لاجله فلا وفي تقسيم العلل الاربع مساهلات
عليك ان تتنبه لها من نفسك بعد اتقان مباحث العلل والمعلولات المذكورة في هذا الكتاب البحث
الخامس في الشرط وهو من جملة العلل الناقصة ولم يذكره صاحب الكتاب اقتداء بسائر الكتب
المتعارفة فان المشهور فيها ان العلل الناقصة هى الاربع المذكورة وان كان قد ذكره من جملتها في
غير هذا الموضع وتقسيم الشرط الى اقسام كثيرة فمنه عدمي كزوال المانع فانه ما لم يرتفع المانع اولا
لا يجب الشيء ولو وجب المعلول بنفس وجود الفاعل الممنوع ما صح المنع كزوال المثلب وزوجته الاربعه
فلما امتنع بالمانع فنسبته الى الفاعل الامكان فيرجح بزواله لان العدمي يصح ان يكون سببا فاعليا
فان العدم لا ينفعل شيئا بل هو جزء العلة التامة فانا لا نجد وجوب المعلول حاصلا الا بعد ان يكون
المانع زائلا ومن الشرط شرط مركب يجب تقدم وجوده وعدمه ايضا كالحركة ونحوها من الشرائط
فالموصل والمحصل لها هو علة مع عدمها وللزوال مطلقا بل بعد استكمال وجودها فهو لا يجتمع مع الشيء
لان وجوده وعدمه كلاهما مطلوب مع الشيء البحث السادس في العلة التامة وهى التي يجب بها وجود
شيء اخر بيته وهذه قد يكون هى الفاعل وحده وقد لا يكون كذلك بل يكون الفاعل جزا منها وهى ايضا ستنقسم

الى ما بالذات وما بالعرض فالعلة التي بالذات هى التي لذاتها تستلزم ذلك الشيء واجزاؤها الحق من حيث
هى كذلك كالنار اذا اسخنت والطبيب اذا عالج واما التي بالعرض فهى يكون من ملاحظا باعتبر في احدها
انها علة فاعلة بالذات وليست هى في نفسها كذلك وهذه يكون على وجوه اربعة احدها ان يكون
قد منع عن صدور الفعل الذاتي مانع سواء كان فاعلا اختياريا ازال ذلك المانع فصدر الفعل عن الممنوع فينسب
صدوره الى المزيل للعائق كالسقمونيا اذا برد البدن لازالة المسخن وثانيها ان يكون موضوع لصفات
فصدر الفعل بالذات عن احد تلك الصفات فينسب الى الصفات الاخرى او الى الموضوع وحده
كانسان يوصف بانه ابيض طويل كاتب طبيب فاذا صدر عنه علاج الطب نسب الى انه كاتب
او انسان فقط وذلك بالعرض واما العلة بالذات لكونه معالجا فهو انه انسان متقن لصناعة
الطب وثالثها ان يكون فاعل الفعل لغاية هى خير مثلا فيتبعها شر فينسب ذلك الشر الى الفاعل
كالحجر الطالب للمركز اذا اصاب انسانا فاذاه فينسب ذلك الاذى الى الحجر ورابعها ان يكون فاعل
فعل لغاية بالذات فيتفق حصول امر مع تلك الغاية ليس لذلك الفاعل فيه فاعليه خلاف القسم
الذي قبله مثل ان يهدم انسان من سقف فيموت شخص من جيرانه فيتشام به او يلقى كنزا فيتبرك
به واذا اعتبرت هذه الاربعة وجدتها راجعة الى قسمين مما المذكوران في الكتاب اولهما ان
يكون العلة بالذات غير ما وضع والاخر ان يكون المعلول غير ما وضع قوله والعلة القريبة للجسم
المادة والصورة يريد انهما متى وجدا وجب وجود الجسم واما الموجد لهما فهو علة بعيدة للجسم
لكونه اثر في وجود الجسم بواسطتهما قوله والفاعل المطلق للشيء ما هو علة لجميع اجزائه وان كان
يجوز ان يكون علة للمجموع لانه علة لبعض الاجزاء فاعلم ان الذي يوجد المجموع لايجاده بعض اجزائه لا
كلها هو كموجد الجزء الصوري دون المادي فالموجد للجزء الاخير بعد ان وجد فاعل اجزاؤه الباقي
الاجزاء فانه يكون موجدا للمجموع من حيث هو ذلك المجموع لايجاده ما به تم ذلك المجموع قوله و
بالمعنى الاول لا يجوز ان يكون للشيء الجزئي علتان يريد بالمعنى الاول العلة التامة اذ هى التي عرفنا اولا
واحترز بالجزئي عما هو مثل مطلق السخونة فانها قد يكون معلوله لمجاورة النار وقد يكون معلوله
لمقابلة الشمس وقد يكون معلوله للحركة بخلاف السخونة المعينة فانها لا تنسب الى اكثر من علة
واحدة وتقرير ما ذكره برهانا على ذلك هو انه لو جاز ان يكون للشيء الجزئي وهو الواحد بالشخص
علتان لكان لذلك الشخص لا تامة ولا ناقصة اذ الناقصة لابد ان يكون لها مدخل في وجود المعلول
ايضا والا لم يحتج اليها فان كان لاحد العلتين مدخل في ذلك الوجوب والوجود فاما ان يحصل به وجود
المعلول الجزئي او لا يحصل فان لم يحصل فهو جزء من العلة الكاملة لا علة كاملة وهو خلاف ما فرض وان
وجب به ولم تكن العلة الاخرى كذلك فليس العلة التامة الا واحدة وفرض انهما علتان تامتان هذا

لا يقال ... لا ينحلو اما ... الشرع ... مدخل في وجوب ... او يكون فان لم يكن وجوده ... له مدخل في ذلك فليس بعلة منه

خلت وان وجب بالعلة الاخرى ايضا كان مستغنيا بكل واحدة من العلتين عن الاخرى فلو وجب بهما
معا لاستغنى عنهما معا وكلما ادى ثبوته الى نفيه فهو محال وان لم يستوف المصنف ابطال هذه الاقسام
كلها في الكتاب ونبه على جواز تعليل الشيء الكلي بعلتين باثنين ويمثل بالحرارة الكلية التي عرفت عللها
في العلم الطبيعي وبالامكان المعلل في كل واحد من الماهيات بخصوصية تلك الماهية فان من الماهيات
جوهرية وعرضية وكل واحد من الجوهرية والعرضية ينقسم الى اقسام كلية وجزئية اما الكلية
فانقسام الجوهر الى اقسامه الاربعة التي عرفتها واما الجزئية فكانقسام كل واحد من تلك الاقسام
الى اشخاصه وكذا العرض والامكان الحاصل لكل واحد من اشخاص الجوهر والعرض غير الامكان
الحاصل للشخص الاخر وتلك الامكانات مع اشتراكها باسرها في الطبيعة الامكانية يعلل
كل واحد من افرادها بامر مغاير لما علل به الفرد الاخر كما في الحرارة الكلية الا ان الامكان من
الامور الاعتبارية بخلاف الحرارة ولعله انما تمثل بها لتكون مثالا لما هو من المعلولات الكلية
التي لافرادها وجود في الاعيان ومثالا اخر من المعلولات الكلية التي ليس لافرادها وجود الا
في الاذهان فقط واعلم ان في العلل والمعلولات مباحث كثيرة غير مذكورة في هذا الفصل ذكر
متفرقة في عدة مواضع من الكتاب بحسب الحاجة اليها **طور** اخر وينقسم الموجود الى
ماهو بالفعل والى ماهو بالقوة فالاول ما هو حاصل والثاني ما هو غير حاصل ولكن له استعداد
الحصول وان كان القوة قد تقال على المعنى الذي به يصير الفاعل للفعل واذ ذاك ليس لعموم جوهريته
او جسميته فلمعنى زائد وعلى المعنى الذي يصير به الشيء للانفعال واذ لم يكن لامر عام فلشيء
يخصه وان كان القوة قد تقال لمعنى في شيء يابى عن التغير والانفعال والقوة الثانية غير الاولى
فانها تجتمع مع الفعل والا لكذلك الاولى قوله ولكن له استعداد الحصول فاعلم ان
نفس الاستعداد يختلف بالقرب والبعد فان استعداد النطفة لان يكون انسانا اقرب من استعداد
التراب لذلك فانه لا يصير انسانا الا بعد تردده في اطوار كثيرة لذلك حتى تصير نطفة وبواسطتها
يحصل له صورة الانسانية فالاستعداد منه قريب غاية القرب ومنه متوسط ومنه بعيد قوله
وان كان القوة قد يقال على المعنى الذي به يصير الفاعل للفعل فاعلم ان هذا مثل الحرارة للنار في
فعل التسخين والاحراق قوله واذ ذاك ليس لعموم جوهريته او جسميته فلمعنى زائد يريد ان
اختصاص الفاعل بذلك الفعل لا بد وان يكون لسبب مرجح وذلك السبب اما ما يشارك ذلك الفاعل
به غيره كالجسمية ان كان جسما او الجوهرية سواء كان جسما او مجردا واما ما يمتاز به عن غيره فان
كان الاول وجب اشتراك كل ما يشاركه في الجوهرية او الجسمية في ذلك الفعل لان الاشتراك في العلة
يوجب الاشتراك في المعلول فلا يكون ذلك الفعل مخصوصا به وقد فرض انه مخصوص به هذا خلف فبقي

ان السبب في اختصاصه بذلك هو ما يمتاز الفاعل عن غيره ولا شك ان ذلك معنى زائد على الجوهرية
والجسمية المشترك فيهما وانما لم يذكر العرضية مع ان الاعراض باسرها تشترك فيها لان العرض
ليس له فعل بذاته بل الفعل لمحله به كما عرفت فلا يوثر بذاته الا الجوهر وعلى المعنى الذي به يصير
الشيء للانفعال واذ لم يكن لامر عام فلامر يخصه فاعلم ان القوة تقال على القوة الفعلية وعلى القوة
الانفعالية باشتراك الاسم ومثال هذه القوة الانفعالية حصول اللين واللدونة في الشمع لقبول
الانتقاش والتشكلات والبرهان على اثبات هذه القوة كالبرهان على اثبات القوة الفعلية وفي
البرهان نظر وهو ان المعنى الذي به يتهيأ الشيء اما للفعل او للانفعال هو مغاير لذلك الشيء لا
محالة سواء كان مقوما له جزءا منه او خارجا عن ماهيته عارضا لها فالمجردات التي يصدر عنها
فعل هو وان كان لامر زائد على جوهريته وذلك المجرد التي يشاركه فيها غيره فليست امرا زائدا على
ماهيته لان الجوهر ليست مقومة لتلك الماهية لعموم الذاتيات لا في الخارج ولا في الذهن اما
في الخارج فلان المجرد لا يكون في الخارج الا بسيطا واما في الذهن فلان صاحب الكتاب لا يرى
ان عموم الجوهر كعموم الاجناس بل كعموم الاعراض وما يدل على الامور العرضية للشيء جاز ان
يكون نفس ماهية الشيء المعروض فلا يثبت العنوان لكل ذي فعل يجب ان يكون كل واحد من الرهانين
مختصا باثبات القوة للجسم الذي يصدر عنه فعل لا يصدر عن سائر الاجسام ومقصود المصنف
ذلك الا انه لم يعبر بعبارة تدل عليه وكانه عول على ذهن القارئ او على فهم هذا المقصود من باقي
الكتب او هذا هو المعروف بها ولو انه اوضح ذلك لكان اولى ولا بد من الفاعل الخارج في تخصيص كل
جسم بما يخصه من القوى كما عرفت ذلك في الطبيعيات قوله والقوة الثانية غير الاولى فانها
تجتمع مع الفعل ولا كذلك الاولى هذا فرق بين القوة بالمعنى المذكور اولا وبين القوة بالمعنى المذكور
ثانيا ودليل الفرق هو ان القوة الثانية كحرارة النار تجتمع مع الفعل الذي كانت مهياة له
كالتسخين والاحراق ولا كذلك القوة الاولى فانها تبطل عند الفعل وذلك ظاهر **طور**
اخر وينقسم الموجود الى واجب وممكن والممكن هو الذي ليس بضروري الوجود والعدم وهو ليس
بعدمي فانه يجتمع مع الوجود والماهيات فلا يكون عدمها او سلبها وليس عدم الواجب فيكون
الممتنع ايضا عدمه فللشيء عدمان وذلك ممتنع بل اعتبار عقلي وجودي والممتنع سلبهما
الموجود اما ضروري الوجود لذاته او ضروري العدم لذاته او لا ضروري الوجود ولا ضروري العدم
فالضروري الوجود لذاته هو الواجب والضروري العدم لذاته هو الممتنع والذي ليس بضروري
الوجود ولا ضروري العدم هو الممكن لكن الممتنع الذي هو ضروري العدم لذاته وان اخرجته القسمة
العقلية لا يصح ان يجعل من اقسام الموجود فالموجود اما واجب واما ممكن وهذا بدا في الكتاب

بذكر الممكن وما به احكامه لكون المباحث المتعلقة باثبات الواجب تسمى الهيات مشيرا اولا ان الممكن
ليس بعدمي بل هو من الاعتبارات العقلية التي لها وجود في الاذهان دون الاعيان واستدل
عليه بانه لو كان عدميا محضا لكان اما عدم الماهية الممكنة او عدم الماهية الواجبة اذ الموجود
الذي هذا الامكان عدمه لا ينفك عنهما والقسمان باطلان اما الاول فلان الامكان كما عرفت سابقا
الوجود بل الماهية الموجودة في حال وجودها تصدق على ذلك الوجود انه ليس بضروري الوجود
ولا ضروري العدم فيكون الامكان مما يجتمع مع الوجود ومع الماهية ولو كان عدم واحد منهما
لما جاز مجامعته له وهذا هو المراد بقوله فانه يجتمع مع الوجود والماهيات فلا يكون عدمهما او
سلبهما واما الثاني وهو ان يكون عدم الماهية الواجبة فدل على بطلانه انه لو كان عدما للواجب
لكان الممتنع ايضا عدما للواجب من طريق الاولى فيكون للماهية الواجبة عدمان وهو محال اذ لا
يكون للشيء الا عدم واحد والى ابطال هذا القسم اشار بقوله وليس عدم الواجب فيكون الممتنع ايضا
عدمه فللشيء عدمان وذلك ممتنع واما قوله بل اعتبار عقلي وجودي فانه يريد بذلك انه لما ثبت
بهذا انه ليس بعدمي فهو اذن وجودي فوجوده لا يخلو اما ان يكون وجوده في الاعيان او في الاذهان
فقط لكن قد ثبت في مباحث القسطاس انه ليس في الاعيان فثبت انه في الاذهان فهو من الاعتبارات
العقلية كما سبق قوله والممتنع سلبهما يريد انه سلب الواجب والممكن فان الاقسام اذا انحصرت
في ثلاثة فكل واحد من الثلاثة يكون سلبا للباقيين فالممتنع ما ليس بواجب ولا ممكن فهو سلبهما
بهذا المعنى والممكن بشرط حضور العلة الكاملة يجب وجوده وبشرط عدمها يمتنع و
عند قطع النظر عن الشرطين ممكن في نفسه ومن خاصية الممكن صدق قسيميه عليه لشرائط وليس
لغيره من الجهات هذا والممكن لا يصير موجودا من نفسه اذ لو ترجح وجوده على عدمه لذاته فهو
واجب او عدمه على وجوده فهو ممتنع بل وجوده لوجود علته وعدمه لعدمها والواجب بذاته لا
يجب بغيره فانه ان بقي وجوده عند فرض عدم الغير فلا تعلق او لا فهو ممكن بذاته لا واجب و
لا بد من امتياز الوجوب او الاحتياج يوجد الشيء فانه ان وجد من وجب فقد وجد دون الترجح ولا بد من
الترجح فالمرجح بالعلة فان ما يعرض عليه اذا كان نسبة الممكن اليها الامكان كما في نفسه لا يوجد
به الوجوب والامتناع الحاصلان للممكن عند حضور علته الكاملة وعدمها ليس هو
الوجوب والامتناع القسيمان له فان القسيم له سابقا الامكان والحاصلان بحضور علته و
عدمها مجامعان فانه في حال وجوبه بالعلة وامتناعه بارتفاعها يصدق عليه في الحالين انه ليس
بضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته ولا معنى لصدق الامكان عليه الا ذلك ثم الوجوب
ما هو بالذات ومنه ما هو بالغير وكذا الامتناع فالذي بالذات منهما هو المنافي للامكان دون

الذي بالغير وقوله وعند قطع النظر عن الشرطين ممكن في نفسه يريد انا اذا لم نلتفت الى حضور علة
الممكن ولا الى ارتفاعها فانه لا يكون له بهذا الاعتبار وجوب ولا امتناع لا بحسب الذات ولا بحسب
الغير اما بحسب الذات فظاهر واما بحسب الغير فلانا قطعنا النظر عنه وليس المراد بذلك انه
في نفسه يخلو عنهما فان خلوه عنهما ممتنع لانه لا بد وان يكون اما موجودا واما معدوما والوجود
والعدم ليس مقتضى له لذاته بل لغيره كما سيتبين فلا يوجد الا وقد وجب وجوده بالغير ولا يعدم الا
وقد امتنع وجوده بالغير فهو لا ينفك عن الوجوب والامتناع المذكورين اذ لا ينفك عن الوجود و
العدم بل المراد انه باعتبار قطع النظر عن شرط حضور العلة وشرط عدمها ليس له من نفسه
وجوب ولا امتناع انما هو ممكن في نفسه فقط وقد يظن من ظاهر لفظ الكتاب ان الامكان الذي
له في نفسه وهو كونه غير ضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته لا يكون حاصلا له الا
عند قطع النظر عن الشرطين فقط وليس الامر كذا ولا هو مراد المصنف بل الامكان الحقيقي الذي
يقوله في نفسه لا ينفك عنه في حال من الاحوال وكل واحد من الواجب والممكن والممتنع يستحيل
انقلابه الى الاخر وذلك له لماهيته وذاته واما بالذات فانه لا ينفك عنها قوله ومن خاصية للذات ثم
الممكن صدق قسيميه عليه لشرائط وليس لغيره من الجهات هذا اي بيان ان الممكن يصدق عليه انه
واجب الوجود بشرط وجود علته وممتنع الوجود بشرط عدم علته والواجب والممتنع قسيما
الممكن وجهة الوجوب والامتناع ليس لهما هذه الخاصية فان الواجب والممتنع كانا بالذات سواء
او بالغير لا يصدق على واحد منهما انه ممكن بشرط البتة بل امكانه ابدا لذاته وتسمية الواجب
والممتنع الصادقين على الممكن بالقسيمين انما هو على وجه التجوز فان القسيمين له هما اللذان
بالذات ولا يصدق عليه البتة واما اللذان بالغير فليسا بقسيمين له على الحقيقة وما ذكره في بيان
تقدم الوجوب على الوجود فمراده بذلك هو التقدم بالذات لا بالزمان وبرهان هذا التقدم ان
ماهية الممكن لا توجد الا وقد ترجح وجوده على عدمه لان نسبة الوجود والعدم الى ماهية الممكن
متساويان فلا توجد بنفسه ولا تعدم بنفسه كما بين المصنف لان ذلك يكون ترجيحا من غير مرجح
بل لا توجد الا وقد رجحت العلة وجوده على عدمه وهذه العلة اذا حصلت فاما ان يكون نسبة
الممكن اليها الامكان او الوجوب او الامتناع لا جائز ان يكون هي الامتناع والا لما وجد بها فلا
يكون العلة علة هذا خلف ولوضوح هذا القسم لم يذكره في هذا الكتاب ولا جائز ان يكون تلك
النسبة هي الامكان حيث يكون الممكن كما انه في نفسه ممكن هو بالنظر الى حضور علته ممكن
ايضا اي كما انه في ذاته لا يجب له الوجود ولا العدم كذلك هو بالنسبة الى علته اذ لو جاز ذلك
لكان مع حضور تلك العلة يفتقر ترجح وجوده لذلك الممكن على عدمه الى مرجح زائد على تلك العلة فلا يكون

بتلك العلة تامة وطلبنا فيما اذا كانت العلة تامة هذا خلف فنسبة الممكن اليها اذ هو الوجوب فما
لم يجب الممكن عن علته لم يوجد فوجوبه عنها متقدم على وجوده بها تقدما بالذات وهو المطلوب
واذا عرفت هذا فقوله فان ما فرض علة اذا كان نسبة الممكن اليها الامكان كما في نسبته الى وجوده معناه
ان نسبة الممكن الى ما فرض علة له لما لم يمكن الامتناع لم يجز ان يكون هي الامكان ايضا كما هو كذلك في
نفسه والا استحال ان يوجد بتلك العلة لما فرض علة لان ذلك يكون ترجيحا من غير مرجح فما لوم يعرض
له علة اصلا وزوال المانع لسقوط القائمة ايضا له مدخل في علة الهوى للسقف سؤال
ذات مانعة والعلة الطبع جواب لو كان يجب بالطبع وحده دون السقوط للمانع لوجد واذا لم
يجب الا مع الزوال فهو جزء العلة اذ المعلول اذا لم يقع بما فرض علة فليس علة لان النسبة اليه
بعد امكانه سؤال واجب به لولا المانع جواب صحيح اي به مع عدم المانع يجب وذلك ما نقول
سؤال العدم كيف يقال انه علة جواب اما العدم وحده لا يجوز ان يكون علة كاملة ولا علة
للوجود وهذه اعلى العلل بل شي ما باعتبار الكل يجب به اخر فاذا احد المجموع لا يكون عدميا
محضا اما العدم البحت لا يجوز ان يكون معلولا الا بالعرض فان الامر الوجودي اذا اثر في العدم فلو
اثر في لا شي وكل اثر في لا شي ليس بشي فلا علية فليس العدم معلولا ولا معلولا فلما عرفت
ان العلة التامة نعني بها ما يجب وجود الشي به والشي الذي له مانع يمنع من وجوده فانه لا يجب
وجوده الا اذا زال ذلك المانع فما يوجد علة لذلك الشي لا يكون بدون زوال مانعه علة تامة له
فزوال المانع له مدخل في العلية فهو جزء من العلة التامة وهذا كهوى السقف فان علته التامة
ليس هو مجرد طبيعته المحركة له الى المركز بل مع سقوط القائمة المانعة له من الهوى وليس الطبع علة
تامة في هويه والا لما تخلف عنه فاستحال وجود ما يمنع علته كالمثلث الموجب لزوايا لذاته
فانها لا يمنع عنه بمانع البتة فنسبة هوى السقف الى مجرد الطبع نسبة امكانية غريبة عن
المرجح فلا يقع الهوى الا مع سقوط القائمة التي هي مانعة منه والقائل بان الهوى واجب بمجرد
الطبع لولا المانع فقد اعترف بان وجوبه متوقف على عدم المانع وانه لولاه لما وجب وذلك هو
قولنا وانما يجوز ان يكون العدم علة تامة للوجود ولا علة ناقصة معطية لوجود شي وهي العلة التي
هي اعلى العلل النواقص اذ ما علاها من هذه العلل كالمادية وغيرها وان كان لكل واحد منها
مدخل في العلية هي لا تفيد وجود الشي بل المقتضي لوجوده هو الفاعل اما بحسب ذاته اذا كان
علة تامة او بحسب القوابل والشرائط اذا كان علة ناقصة وانما لم يكن العدم معطيا لوجود
شي لانه لا ذات له بل يجوز وجود شي يكون باعتبار العدم يجب عنه وجود شي اخر وذلك الشي مع
العدم ليس بعدم بحت بل مجموع من عدم اضافي وشي موجود واما العدم البحت فلا يجوز ان يكون

علة بوجه وليس بمعلول ايضا لانه لا ذات له فلا تحصيل له فليس بمعلول ولا معلول بالحقيقة
بل العلة الموجبة للوجود اذا عدمت كل اجزائها او بعضها لم يبق الشي موجودا فيقال ان
عدم العلة علة لعدم المعلول بهذا المعنى ويجب ان يعلم ان العدم باعتبار اضافته الى ما هو عدم
له ليس بعدم بحت ولهذا يصدق عليه التجدد والحدوث فالذي يعلم بعد ان كان موجودا ويقع
فيه الامتياز ايضا فان عدم السيف غير عدم القلم مثلا ولو كان عدما صرفا لما جاز فيه ذلك
واذا وقفت على هذه الجملة لم يخف عليك فوائد الفاظ الكتاب في هذا الفصل قال **المورد
الاول** في واجب الوجود وما يليق بجلاله وكيفية فعله وفيه خمس تلويحات **الاول**
في ذاته لما كان كل واحد من الممكنات محتاجا الى العلة فجميعها محتاج لانه معلول الاحاد الممكنة
محتاج الى علة خارجة عنه وهي غير ممكنة والا كانت من الجملة فهي اذن واجبة الوجود واما
السلسلة المرتبة من علل ومعلولات متناهية تنتهي الى ما لا يمكن بعده الا واجبه للامتناع
ونقول على طريق اخر فنقول المجموع معلول الاحاد فعلته الكاملة ان كان كل واحد
فيكون علة لنفسه ولعلله او الجملة فهي والمجموع واحد او بعض فكيف اسبق والبعض
معلول واذا لم يكن فيها غير معلول فجميع احادها محتاجة الى ما وراها الخارج عن السلسلة
المطلقة وهو واجب الوجود اقول هذه براهين تدله على اثبات الوجوب لذاته
البرهان الاول ان هذه الموجودات ان كان فيها ما هو واجب الوجود لذاته فهو المطلوب
وان لم يكن فيها ذلك فكل واحد منها ممكن لما عرفت ان كل موجود اما واجب واما ممكن فاذا لم
يكن واجبا فهو ممكن لا محالة واذا كان كل واحد منها ممكنا فكل واحد منها محتاج الى العلة
لما مر من ان الممكن لما كان الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته متساويين لم يترجح احدهما على
الاخر الا بعلة مرجحة لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولما كان كل واحد من الممكنات محتاجا
الى العلة فمجموع تلك الممكنات يجب ان يكون محتاجا الى علة ايضا لانا بينا على ان الحكم به
على كل واحد يجب ان يحكم به على الجميع مطلقا ولئن كان فان ذلك محال بل لان المجموع مفتقر
الى كل واحد من احاده وغيره فهذا المجموع مفتقر الى غيره وكل ما افتقر الى الغير فهو ممكن فهذا
المجموع ممكن ولان كل واحد من احاده ممكن وكل ما افتقر الى الممكن فهو اولى ان يكون ممكنا واذا
ثبت ان مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن مفتقر الى علة تامة فمجموع الممكنات مفتقر الى علة
تامة وهذه العلة لا بد وان يكون خارجة عنه لان ذلك المجموع ممكن بجملته واجزائه فالكل
مفتقر الى مؤثر مغاير واذا كانت تلك العلة خارجة عن المجموع فهي اما ممكنة او واجبة الجائز ان
يكون علته والا كانت من جملة الاحاد الداخلة في المجموع وقد بينا انها خارجة عنه هذا خلف

فيتعين ان يكون تلك العلة واجب الوجود لذاتها وذلك ما اردنا اثباته البرهان الثاني هو انه ان لم يكن في الموجودات واجب فكل منها ممكن وكل ممكن فله علة يجب ان يكون موجودة معه في الزمان اذ لو سبقت عليه زمانا لزم حصول المرجح عند عدم الترجيح وهو محال ولان الترجيح ان توقف على الزمان الثاني لم يكن المرجح مرجحا وان لم يتوقف كان اختصاص الترجيح به دون الزمان الاول تخصيصا بلا مخصص وهو بين الاستحالة وفي هذا مباحث اخر سيأتي ولهذا لم يصرح في الكتاب بهذه المسئلة ههنا واذا كانت علة الممكن موجودة معه فهي ان كانت واجبة فهي مطلوبنا وان كانت ممكنة افتقرت الى علة اخرى كذلك فيكون لكل علة علة فاما ان يكون فيها ما هو معلول لما كان هو معلولا له اما بواسطة او بغير واسطة او لا يكون فان كان الاول لزم افتقار الشيء الى ما كان مفتقرا اليه والمفتقر الى المفتقر الى الشيء مفتقر الى ذلك الشيء فيلزم افتقار الشيء الى نفسه وهذا هو المسمى بالدور وهو بين البطلان ولهذا لم يذكره المصنف وان لم يكن فيها ما هو معلول على هذا الوجه الدوري لزم وجود علل ومعلولات مترتبة موجودة معا الى لا نهاية وقد سبق بطلانه فالحاصل انه لو لم يكن في الوجود ما هو واجب الوجود لذاته للزم وجود امور مترتبة موجودة معا فلا بد من انقطاع تلك السلسلة بالواجب لذاته وهو المطلوب البرهان الثالث وهو مقرر للاول موضح له لو كان كل واحد من الموجودات ممكنا لكان المجموع المركب منها معلولا لانها تكون ممكنا ايضا كما مر فعلته الكاملة اما نفسه او اجزاؤه او امر خارج عنه وعن اجزائه وعلى تقدير ان يكون علته هي اجزاؤه فاما كل واحد منها او جملتها او بعضها اما بعض معين او غير معين فان كان كل واحد من الاجزاء هو العلة وجب ان يكون كل واحد مؤثرا في نفسه وفي الاحاد التي هي علله لان المؤثر في المجموع لا بد وان يكون مؤثرا في كل جزء منه وان كانت علة المجموع هي جملة اجزاء المجموع فذلك محال لان جملة الاجزاء التي هي مجموع ذلك الشيء فيكون الشيء مؤثرا في نفسه وذلك عين القسم الاول وبطلانه ظاهر وان كانت العلة هي بعض الاجزاء فذلك البعض سواء اعتبر ذلك البعض او لم يعين فذلك باطل ايضا لان اي بعض اخذ منها فهو معلول لكونه ممكنا فاذا لم يكن في تلك الجملة بعض غير معلول لجميع ابعاض المجموع محتاجة الى ما وراءها ووجب ان يكون ذلك خارجا عن السلسلة الامكانية لانه لما لم يكن نفس المجموع ولا داخلا فيه وجب ان يكون خارجا عنه و الخارج عن كل واحد من الممكنات لا يكون ممكنا فهو اذن واجب الوجود لذاته وذلك ما قصدنا اثباته وسلك الامام اثير الدين الابهري رحمه الله على هذا بانا لا نسلم ان المؤثر في المجموع من حيث هو مجموع مؤثر في كل واحد منه فان من الجائز ان يكون مؤثرا في المجموع من حيث هو مجموع بان يكون مؤثرا في الجزء الاخير ولا يكون مؤثرا في كل جزء من الاجزاء واستشهد بان المجموع المركب من الواجب والممكن

ممكن لافتقاره الى الممكن ثم المؤثر فيه هو الواجب لذاته وليس مؤثرا في كل واحد منه لاستحالة كونه مؤثرا في نفسه واورد على نفسه ان المؤثر في مجموع الممكنات مؤثر في كل واحد منه واجاب عن هذا الايراد بان هذا ليس بينا بذاته فلا بد له من برهان ولم يذكر البرهان على طريق الخرم سلك عليه ايضا وتلك الطريق هي ان المجموع لا بد له من علة تامة فالعلة التامة له استحال ان يكون نفس المجموع ولا داخلا فيه لان كل داخل في المجموع فان المجموع يتوقف على غيره ولا شيء من العلة التامة للمجموع كذلك فالعلة التامة اما خارجة عنه او مركبة من الداخل والخارج واياما كان يلزم القول بوجود موجود واجب الوجود والذي سلك به عليه هو ان المراد من العلة التامة ان كان جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه شرط له المجموع فلم قلتم بان نفس المجموع لا يكون علة تامة بهذا التفسير وان كان هو المؤثر في وجود المجموع بشرط غيره فلم قلتم ان العلة التامة على هذا التفسير لا يتوقف المعلول على غيره وانكر ما ذكره بان المركب من الواجب والممكنات له علة وهي ليست نفس المجموع والخارجة عنه بل داخلة فيه هذا تمام التشكيك وانا بعد احسب عن هذا في جواب السؤال التي اوردها الامام العلامة نجم الدين الدبيراني اسبغ الله اهل العلم بطول حياته في حواشيه على كتاب المعالم بانه متى كان المجموع مركبا من احاد كل واحد منها ممكن فان العلة التامة لذلك المجموع لا بد وان يكون مؤثرا في كل واحد من الاحاد التي تركب منها المجموع والا لكان البعض الذي لا مؤثر فيه منها اما ان لا يكون له مؤثر اصلا فيلزم استغنا الممكن عن المؤثر وهو محال او يكون له مؤثر غير تلك العلة اما واجب وهو المطلوب واما ممكن فيقطع النظر عنه لا يحصل ذلك البعض لا محالة وحينئذ لم يكن البعض حاصلا لم يكن المجموع حاصلا فلا يكون العلة التامة تامة لتخلف المعلول عنها هذا خلف والذي سلكه الامام اثير الدين في كتاب منتهى الافكار بعد تزييفه ذلك البرهان هو انه لو تسلسلت الممكنات الى غير النهاية فالجملة المركبة من تلك السلسلة لا بد لها من علة يجب المجموع او بها وعا يلزمها لانها ممكنة وكل ممكن يحتاج الى علة هذا اسانيها والعلم به ضروري وتلك العلة لا يجوز ان يكون داخلة في المجموع لان العلة بهذا التفسير لا يجوز ان يسبقها علة اخرى والا لكان المجموع محتاجا الى العلة السابقة عليها فلا يكون هي علة بهذا التفسير وكل ما هو داخل في الجملة المتسلسلة المركبة من الاحاد الامكانية يسبقه علة اخرى فلا يكون هي علة بهذا التفسير وليست هي نفس المجموع لاستحالة تقدمه على نفسه فهي خارجة عنه والخارج عن المجموع واجب لذاته فيلزم انقطاع التسلسل على تقدير وجوده هذا خلف فهذا هو المسلك الذي ارتضاه الامام

فتامل

عن ساقه وهو الذي ... والعلل والمعلولات الى ... الانقطاع ... وان ... على الموجود

المذكور وانما اوردته وما قبله لان بذلك يستقر صحة ما ذكره المصنف في اثبات الواجب الوجود
لذاته وفوائد الفاظ الكتاب لا تخفى على من وقف على تقرير البراهين المثبتة على الوجه الذي ذكرته
قال ولنا مسلك في غير هذا الكتاب اقتدا ببعض الكبار مسلكا وهو ان الواجب الوجود لا
يجوز ان يكون وجوده غير ماهيته فان الماهية يجوز ان يكون علة لبعض صفاتها كالمثلث
لزواياه ولا يجوز ان يكون علة لوجود نفسها فيكون قبل الوجود موجوده ولا يكون الوجود الذي
هو صفة لماهية واجبا اذ كل عرضي فانه ممكن وكل ما وجوده غير ماهيته ممكن بعد وهذا
اقناعي فان لقائل ان يقول على هذا الطريق الوجود المحمول على الماهيات عرضي وكل عرضي مأخوذ
وجوده عن وجود الماهية وكذا الصفة فالماهية قبل الوجود يجب ان يكون موجودة وهو محال
والمشائين اثبتوا ان الوجود في الاعيان لا يزيد على الموجود فانهدم الاساسان الاصول
لما تكلم في اثبات الواجب الوجود شرع في ذكر ما يليق بجلاله من الاحكام فمن ذلك انه لا يجوز ان
يكون له ماهية مغايرة للوجود بل ماهيته هي الوجود المجرد اي الذي لم يكن عارضا لشيء
من الماهيات وقد جرت عادة الحكما انهم يعبرون عن ذلك بان ماهيته انيته والمسلك المذكور
ههنا في اثبات هذا المطلوب هو الذي ذكره الرئيس ابو علي بن سينا في كتبه وكانه اليه اشار
ببعض الكبار وتقرير هذا المسلك هو ان الواجب الوجود لا يجوز ان يكون وجوده غير ماهيته
بل يجب ان يكون نفس ماهيته لانه لو كان زائدا عليها لكان مفتقرا الى الماهية فيكون ممكنا لان
المحتاج الى الموثر والموثر فيه اما نفس تلك الماهية او غيرها لا جائز ان يكون نفسها فان الماهية
وان جاز ان يكون علة لبعض صفاتها كماهية المثلث التي هي علة لزواياه لا يجوز ان يكون علة
لوجود نفسها فانه يلزم تقدمها على الوجود بالوجود فيكون قبل الوجود موجوده لان الموثر
في الوجود لا بد وان يكون متقدما عليه بالوجود وذلك الوجود المتقدم اما نفس الوجود المعروض
او غيره فان كان نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وان كان غيره عاد الكلام فيه وكان
للشيء وجودات لا الى نهاية لها مترتبة موجودة معا فمحال ايضا وهذا بخلاف الماهية الممكنة
القابلة للوجود فانها لا تستلزم على ذلك الوجود بالوجود اذ ليست موثرة فيه واما الموثر في
الوجود فانا نعلم بالضرورة انه لا بد وان يكون متقدما عليه بالوجود فلا ما عارض بالماهية
الممكنة كما عارض به بعضهم ولا جائز ان يكون الموثر في وجود تلك الماهية غير تلك الماهية
لان كان الواجب لذاته مفتقرا في وجوده الى غيره فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف وعلى
الجملة فلا يكون الوجود الذي هو صفة لماهية واجبا اذ كل عرضي فانه ممكن فكل ما وجوده غير
ماهيته ممكن وذكر في الكتاب ان في هذا المسلك بعدا وانه اقناعي وذلك من وجوه احدها

معارضة والاخرى حل اما المعارضة فهي ان ما ذكرتموه من انه لا يجوز تقدم الماهية بالوجود على
الوجود لازم سواء كان وجود الواجب نفس ماهيته او لم يكن فان وجود الممكنات كالاجسام
زائد على ماهياتها فوجودها محمول على ماهياتها والوجود المحمول على الماهيات عرضي كما عرف
وكل عرضي مأخوذ وجوده عن وجود الماهية التي ذلك الوجود عرضي لها وكذا كل صفة سواء كانت
محمولة او لم تكن فانها على التقديرين مأخوذ وجودها عن وجود الموصوف وحتى لو كانت الصفة
هي الوجود نفسه لزم ان يكون للموصوف وجود غير ذلك الوجود وانه متى كانت الماهية الخارجية
محلا للوجود في الاعيان فيكون للوجود والماهية في الاعيان هويتان يحل احديهما في الاخرى
فيكون هوية احديهما مفتقرة الى هوية الاخرى والهوية المفتقر اليها يجب تقدمها على الهوية
الحالة بالوجود فيكون للماهية وجود غير الوجود الحال فيها وهذا يشترك فيه من عارض بالماهية
الممكنة القابلة للوجود فالماهية يجب ان يكون موجوده قبل وجودها على كل حال فان لم يلزم
ذلك في الممكن لم يلزم في الواجب واما الحل فهو انه قد ثبت في التشنيعات التي في الاعتبارات
الذهنية ان الوجود لا يزيد في الاعيان على الماهية الموجودة بل زيادته عليها في الاذهان
فقط فهو اعتبار ذهني فاذا لم يكن له هوية عينية فلا علة له في الاعيان بل الماهية ولا شيء
بل الذي من العلة هو نفس الماهيات ولا يتقدم عليه ايضا في الماهيات الممكنة القابلة له وجود
اخر فانهدم الاساسان المقرران في الواجب وفي الممكن اذ الحجتان فيهما الاسسان على تقدير
ان يكون الوجود اعتبارا كما قد بين قال واقول بطريق عرشي ان الذي فصل الذهن وجوده
عن ماهيته فماهيته ان امتنع وجودها لعينه لا يصير شيء منها موجودا واذا صار شيء منها موجودا
فالكلي له جزئيات اخرى معقولة لا يمتنع لماهيتها الا المانع بل ممكنة الى غير النهاية وقد
علمت ان كل ما وقع من جزئيات كلي يقتضي الامكان بعلة فاذا كان هذا الواقع واجب الوجود لذاته وله
ماهية وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن وجود جزئي اخر لها لا لانها اذ لو امتنع الوجود
للماهية لكان المعروض واجبا ممتنعا باعتبار ماهيته هذا محال غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب
غير الماهية فيكون ممكنا في نفسه سؤال او يكون واجبا جواب جزئيات الماهية الكلية
وراء ما وقع من الممكنات كما سبق فليست واجبة فاذا كان شيء من ماهيتها ممكنا فصار الواجب
ايضا باعتبار ماهيته ممكنا هذا محال فاذن لو كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود
بحيث يفصلها الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء اصلا من خصوص
وعموم وما سواه لمعة عنه او لمعة عن لمعة لا امتياز لا انقيال له ولا انه كله الوجود وكل الوجود
سؤال فالوجود كلي فله جزئيات ممكنة واتم على ما سبق جواب صرف الوجود الذي لا اتم منه

كما وضعه فاذا اطلقت فهو هو اذ لا تميز في صرف شيء والجاعل المطلق له ليس هو الواجب المذكور
الذي فصله الذهن الى وجود وماهية ليس مما لا يعقل الفرض ويمنع الشركة كيف ويقع بالعرض
تحت مقولة من المقولات وهذه غير منافية لماهيته فواجب الوجود لا يشكل اصلا وليس
في الوجود واجبان اقول لما زيف ذلك المسلك ذكر طريقا اخر احسن منه من نفسه في اثبات
ان واجب الوجود لذاته لا يفصله الذهن الى ماهية ووجود بخلاف الماهيات الممكنة فانها
اذا حصلت في العقل فصلها العقل الى ماهية ووجود عام واما ماهية الواجب في العقل
ليس الا الوجود المتشخص بنفسه من انه لا يشكل بوجه وانه لا ثاني له في الوجود وتقرير هذا الطريق
على الوجه الملخص هو ان الواجب لذاته لو انقسم في الذهن الى ماهية ووجود لكان له ماهية
كلية وكل ماهية كلية فانها لا تمتنع لذاتها ان يكون لها جزئيات الى غير النهاية فلا يجب وجود
شيء من تلك الجزئيات لنفس الماهية لاستحالة الترجيح من غير مرجح واذا لم يجب وجود شيء منها
لنفس الماهية لم يكن الواجب لذاته واجبا بنفس ماهيته هذا خلف واما تقريره على الوجه
المستقصى مطابقا لما في الكتاب فهو ان الذي فصل الذهن وجوده عن ماهيته فماهيته
ان امتنع وجودها لعينه فلا يتصور شيء من افراد تلك الماهية موجودا لانه كلما كان الكلي
لذاته ممتنع الوجود فالجزئي الواقع تحته يجب ان يكون ممتنع الوجود ايضا وقد سبق تقريره
في اواخر المنطق وعلى تقدير ان يصير بعض جزئياتها موجودا فالجزئيات الاخرى لذلك الكلي
التي لم توجد وهي معقولة لا تمتنع لماهيتها والا لما وجد البعض المساوي لها في الماهية اذ
ماهية كل الجزئيات واحدة فمتى امتنع بعضها لماهيته امتنع الباقي فلم يوجد ولم يحصل على
تقدير وجود شيء منها لكن يجوز امتناع ما لم يوجد من جزئيات الكلي لا لنفس الماهية المشتركة
بينها بل لمانع اخر واما هي لماهيتها فلا يجوز ان يكون ممتنعة بل ممكنة الى غير النهاية يعني
ان كل واحد من الجزئيات الغير الواقعة التي هي غير متناهية في انفسها يصدق عليه انه
ممكن بحسب ماهيته والمعنى بعدم تناهي جزئيات كل كلي على ما علمت هو ان كل ما وقع من
جزئيات ذلك الكلي بل او كثر فان الامكان يبقى بعد في جزئيات اخرى لم تقع واذا كان الواقع
من الجزئيات واجب الوجود وله ماهية وراء الوجود فهي اذا اخذت كلية امكن وجود
جزئي اخر لذاتها اذ لو لم يمكن لكان اما ان يمتنع او يجب لا سبيل الى انه يمتنع اذ لو امتنع وجود
شيء لنفس ماهيته لكان ذلك الشيء المفروض واجبا وهو الجزئي الواقع المشارك له في ماهيته
فيجب ان يكون ممتنعا ايضا باعتبار ماهيته فيكون الواجب لذاته ممتنعا لذاته وهو محال
والجزئي الاخر الذي لم يقع يمتنع امتناعه لماهيته بل غاية ما في الباب ان يمتنع بسبب غير

نفس الماهية فيكون ممتنعا بغيره ممكنا بحسب نفس ماهيته اذ لا سبيل الى ان يكون واجبا
بحسبها وهو الذي جعله في الكتاب سؤالا واجاب عنه بان جزئيات الماهية الكلية
ربما وقع ممكنا لذواتها اذ لو كانت ممتنعة لذاتها لما وقع ما شاركها اذ لو كانت واجبة
لذاتها لوقع الكل وليس كذا فكل كلي وقع بعض افراده دون البعض فكل واحد من جزئياته
ممكن وقد سبق بيان ذلك واذا كان ما لم يقع من جزئيات الممكن لنفس ماهيته فما وقع ايضا
ان يكون باعتبار ماهيته ممكنا فاذا كان شيء من ماهية ذلك الكلي ممكنا فصار واجب الوجود لذاته
هو بعينه ممكن الوجود باعتبار ماهيته وقد عرفت استحالته فاذن ان كان في الوجود واجبا
فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصلها الذهن الى امرين فهو الوجود الصرف المحض الذي
لا يشوبه شيء اصلا من خصوص وعموم وما سواه من سائر الموجودات فمنه وجوده اما بلا واسطة
كالمعلول الاول او بواسطة او وسائط كما في المعلولات وكلما كان ابعد عنه في مرتبة المعلولية
فهو اضعف وجودا من الاقرب كنور الشمس الذي يحصل منه فيما يقابله نور هو اضعف منه
وفيما يقابل ذلك المقابل فهو نور اضعف من الثاني ولا يزال كل ما يلي من تلك الانوار اضعف من
الذي قبله كذلك حتى ينتهي الى ما يضعف عن الانارة والانتقال شيء اخر عنه ابدا وليس هذا المثال مطابقا
من كل الوجوه بل من بعضها فقوله وما سواه لمعة عنه او لمعة عن لمعة المراد به هذا وفيه اشعار
بالتمثيل بالانوار والاشعة المذكورة والذي هو لمعة عنه هو العقل الاول وهو اول المعلولات
كما سيعرف والذي هو لمعة عن لمعة فهو كباقي العقول وما يصدر عنه بالوسائط وقوله لا يمتاز
الا بكماله يريد به ان الوجود الواجبي يمتاز عن وجودات الممكنات بالكمال والنقصان فانه لكماله
استغنى عن ماهية يقوم بها وتلك لنقصها لم يستغن عنه اذ انه لكماله لم يكن اعتباريا وتلك لنقصها
اعتبارية فلا وجود غير اعتباري الا وجوده قوله ولانه كله الوجود معناه ان ماهيته هي الوجود
المجرد لا غير خلاف الممكنات التي يفصلها الذهن الى وجود وماهية فليس الوجود هو كله او
قوله وكل الوجود اي ليس الوجود الكامل الا هو وما عداه من الوجودات فهو ناقص في مرتبة
الوجود وكانه ليس كل الوجود بل بعضه واما السؤال الذي ذكره بعد ذلك فتقريره انكم
حكمتم ان الماهية التي اصابت ليها الوجود في الذهن هي كلية فلها جزئيات غير متناهية فلو
وجب شيء منها لماهيته لكان ما عداه مما لم يقع ممكنا على التقرير الذي مر وكلما كان بعض جزئيات
الكلي لماهيته ممكنا كان الكل لماهيته كذلك فيكون الواجب واجبا هذا خلف والجواب من ذلك
ان الواجب ليس له ماهية في الذهن مغايرة للوجود بل ماهيته هي الوجود الغير المضاف الى شيء
وهذا معارض بان الذي ابطلتم به ان يكون له ماهية وراء الوجود في الذهن هو بعينه يبطل به ان

الى م

في الماهية م

بلا واسطة وما يصدر عنه صح

يكون ماهيته هي الوجود لا غير لان الوجود حينئذ له جزئيات لو وجب ما وقع منها لامكن
ما لم يقع فكان الواجب الواقع ممكنا ايضا لمشاركته للثاني في الماهية وذلك محال واجاب عن
هذه المعارضة بان الوجود الواجبي لا يتصور له في الذهن جزئيات بخلاف الماهية المعروضة
للوجود في الذهن اما الاول فلان تكثر جزئيات الماهية ليس الا لانضمام عرضيات توجب
التكثر اليها او اختلافها بالكمال والنقص والوجود الواجبي هو وجود صرف اي غير مخالط لشيء
فلا يضم اليه مميز يقتضي تكثر الجزئيات ولا اتم منه حتى يكون امتياز احدهما عن الاخر بالكمال والنقص
اذ هو في اعلى مراتب الكمال وما هو انقص منه فهو وجود امكاني لا واجبي وكذلك ما هو مخالط
للغير فالوجود الواجبي اذا فرضت جزئيا اخر من نوعه فاذا نظرت الى ذلك الجزئي المفروض لم تجده
مباينا للاول بل هو الاول بعينه لعدم الامتياز في الوجود الصرف الذي لا اتم منه وكذا اي صرف كل
شيء لا اختلاف فيه بالشدة والضعف وينبغي ان يقيد قوله اذ لا تميز في صرف شيء بهذا القيد كما
نبه على اعتباره في الوجود اولا بقوله الذي لا اتم منه واما الثاني فلجواز الماهية المعروضة
للوجود في الذهن يتصور لها فيه جزئيات متعددة بان كلما فصله الذهن الى وجود وماهية
فهو ليس مما لا يتميز العرضي ولا هو مانع للشركة بدليل انه لا بد وان يكون واقعا تحت مقولة من
المقولات على ما عرفته من الحصر فيها وما من مقولة منها الا وسيوجد لها جزئيات او علم ذلك منها
بالاستقراء وقد تبين ايضا قابلة للشدة والنقص بانها مخالطة لغيرها ومفتقرة الى المخصصات
فقد ظهر من عدم مخالطة الوجود الواجبي لشيء وانه لا اتم منه ان واجب الوجود لذاته لا يتكثر
اصلا وانه ليس في الوجود واجبان وبعد تأمل هذه الجملة لا يخفى شيء من المعاني المقصودة في الكتاب
وفي هذا الموضع مزيد تحقيق سأذكره ان شاء الله تعالى في اواخر التلويحات وههنا لطيفة وهي انك
اذا قلت واجب الوجود ينبغي ان لا يفهم من الوجود معنى ومن الوجوب اخر فيلزم التركيب والمناقضة
لما قررناه من وجوب عدم التكثر بل وجوبه هو كماليته ووجوده وهو بسيط فلا اسم له عندنا على ما
يليق بكماليته وبساطته وقد اورد على ان ماهية الواجب هي الوجود المجرد عدة شكوك احدها
ان الوجود من حيث هو وجود ان اقتضى مقارنة الماهية فوجود الواجب مقارن لها وان اقتضى
لا مقارنتها فوجود الممكن غير مقارن لماهيته وهو خلاف ما حققتموه في الامرين وان لم يقتض
المقارنة ولا عدمها فكل واحد منهما لسبب فيفتقر الواجب له سبب يقتضي تجرده الى غيره
فلا يكون واجبا هذا خلف واجيب بان التجرد سلبي لا يفتقر الى سبب بل يكفي فيه عدم سبب
المقارنة وثانيها لو كان الواجب هو الوجود المطلق بقيد سلبي لكان المؤثر في العالم ان كان
هو الوجود كان كل وجود مؤثرا فيه وان كان المؤثر هو القيد السلبي كان العدم مؤثرا في الوجود

وهو محال واجيب بان المؤثر هو الوجود بقيد ذلك السلب فيكون العدم جزءا من العلة التامة
ولا امتناع فيه كما مر وثالثها ان الوجود من حيث هو وجود اما ان يكون محتاجا الى الغير او
مستغنيا عنه والثاني محال والا لما عرضت له الحاجة فلا يكون وجود الممكنات محتاجا والاول
محال والا لكان الواجب لذاته محتاجا بحسب ماهيته هذا خلف واجيب بان الحاجة تعرض لم
للوجود من حيث هو وجود وانما عرضت للوجودات الخاصة باعتبار خصوصها وتعينها
ورابعها ان الواجب لذاته لو كان هو الوجود المجرد لكان كل ممكن موصوفا بمثل الوجود الواجب
وهو محال واجيب بانه لم لا يجوز ان يكون كل واحد من الممكنات موصوفا بفرد من افراد طبيعة
الوجود ويكون ذلك الفرد بحسب خصوصيته ممكنا لذاته ودعوى الاستحالة ممنوعة اذ هي
مجرد استبعاد لا غير وهذه التشكيكات الاربعة مبنية على ان الوجود زائد على الماهيات الممكنة
في الخارج وانه مشترك بين الموجودات باسرها وما قيل في مباحث الكمال والنقص والاعتبارات
الذهنية يدفع هذه الاشكالات وكثيرا من امثالها وقد اعرضنا عنها خوفا من التطويل و
لعلمنا بان من تمعن الاصول السالفة لا يخفى عليه وجه الجواب عما يورد عليه من الاشكالات
وغيرها طريق عرشي لو كان في الوجود واجبان لم يكن الاشتراك بينهما من جميع الوجوه
من غير فرق ولا الافتراق من جميع الوجوه اذ لا بد من الشركة في وجوب الوجود فلا بد من اشتراك
وافتراق فيلزم امكان المنقسم والمقتسم وقد فرضنا واجبين هذا محال وواجب الوجود لا جزء
له من طريق اخر بانه يصير معلولا للجزء فيمكن اما اخر هذا الطريق في التوحيد عن
الطريق الذي قبله لان هذا لا يمشي الا اذا ثبت ان وجود الواجب ليس باعتباري ولا زائد
اذ لو كان اعتباريا او زائدا لكان لقائل ان يقول انهما اشتركا في وجوب الوجود وهو اعتباري
لا عيني فلا يكون نفس الذات الواجبة ولا جزءا منها بل عرضيا لها فيكون الافتراق بتمام
الماهية ويكون وجوب الوجود لازما لكل واحد منهما واشتراك المختلفات في اللوازم غير
ممنوع وعلى هذا فكل منهما واجب الوجود لذاته ولا يلزم امكان ما به الامتياز لان ما به الامتياز
حينئذ ليس الا تمام ماهية الواجب وانما يلزم امكان ما به الامتياز لو كان الوجود الواجبي
هو ماهية الواجب فيكون ما به الامتياز عرضيا مفتقرا اليه وان كان ما به الاشتراك ايضا
في الواجبين الى المميز وقوله فيلزم امكان المقتسم والمقتسم يريد بالمقسم بكسر السين ما به الامتياز
وبالمقسم بفتحها ما به الاشتراك وهو وجوب الوجود الذي هو نفس الذات الواجبة لا زائدا
عليها والا لم يمش الدليل كما عرفت ومراد صاحب الكتاب انه لو كان في الوجود واجبان لكان
كل واحد منهما وجودا مجردا كما مر وحينئذ الخلو اما ان يشتركا من كل الوجوه او يفترقا من كل

الوجوه او يسيرها من وجه وتغيرها من وجه والاقسام الثلثة على تقدير وجود واجبين باطلة
لوجود الواجبين باطل اما الاول فلانه لابد مما يميز احدهما عن الاخر لاستحالة الاثنينية من
غير مميز واما الثاني فلانهما يشتركان في الوجود المجرد الواجبي واما الثالث فلانّ ما به الامتياز
وهو المقسم يكون عرضيا للوجود المجرد الذي هو عام ماهية الواجب وهو الذي به الاشتراك
بينهما على تقدير انهما واجبان والعرضي لا بد له الى ما هو عرضي له لا يكون واجبا فهو ممكن وكذا
ما به الاشتراك وهو المقسم يلزم ان يكون ممكنا ايضا لافتقاره في كل واحد منهما او في الواحد منهما
فقط الى نفسه مميزه فيكون الواجب ممكنا هذا خلف ولو اقتصر على امكان المقسم بالفتح وهو الذي
به الاشتراك لكان كافيا في البرهان لانه هو عام ماهية الواجب كما عرفت لكن اراد مع ذلك
ان يبين ان المقسم الذي به الامتياز يلزم امكانه ايضا واما الطريق الاخر الذي يبين به ان واجب
الوجود لذاته لا جزء له فتقريره ان كل ما له جزء فهو معلول وكل معلول ممكن فكل ما له جزء فهو
ممكن اما الصغرى فلان كل ما له جزء فهو مفتقر الى جزئه الذي هو غيره اذ لولا الجزء لما وجد الكل
كل مفتقر الى الغير ممكن وكل ذي جزء معلول واما الكبرى فقد سبق بيانها واذا ثبت ان كل ما له جزء
ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء مما له جزء بواجب وهو المطلوب فواجب الوجود لا يجوز
ان يكون مركبا   قال المحصلون واجب الوجود ان كان نوعه يقتضي ان يكون هو فلا يكون
من نوعه واجب اخر وان لم يكن مخصص نوعه ¹بعدد لعلة فلم يجب نوعه هو بحسب
وهذا ايضا لا يمشي الا اذا كانت ماهية الواجب هي الوجود المجرد اذ لو كان وجوده اعتباريا
او عرضيا لما يمشي هذا البرهان على قياس ما علمت وما ستعلم واما اذا كان هو الوجود المجرد فلو
كان لذلك الوجود نوع عام فيه في الوجود شخصان فصاعدا فلا يشتركا في اسم انما في طبيعة ذلك
النوع فان اقتضت تلك الطبيعة لذاتها ان يكون هي شخصا معينا فان وجدت تلك الطبيعة
في ذلك الشخص فلا يوجد غيره والمقدر خلاف ذلك وان لم تقتض تلك الطبيعة ان يكون شخصا
معينا فمخصص النوع بكونه هذا الشخص وذلك الشخص يفتقر الى علة مخصصة فلم يكن تلك
الاشخاص واجبة والا لكان الواجب مفتقرا الى الغير وذلك محال فنوع واجب الوجود لا يجوز   في ماهيته
ان يكون الا شخصا واحدا وهو المراد بقوله فنوعه هو بحسب ويجب ان تعلم ان تعبيره عن الواجب
بالنوع انما هو على طريق المجاز اذ النوع كما عرفت في المنطق لا بد ان يكون مقولا على كثيرة اما
خارجية او ذهنية وواجب الوجود ليس كذا اما الخارجية فلهذا البرهان والبرهان السابق
عليه واما الذهنية فلما بيّن في البرهان الاول من هذه العلة ان الكثرة في واجب الوجود مع
انها ممتنعة الوقوع هي ممتنعة التصور بل كلما فرضت له انه ثاني له فاذا نظرت فهو هو هذا

اذا كان التصور لماهيته من حيث هي واما اذا كانت متصورة بصفاتها التي هي سلوب و
اضافات فقط كما ستعرف جاز تصور الثاني ولهذا افتقرنا الى اقامة البرهان على التوحيد
وان لا جزء فلا جنس ولا فصل وكل جسم ينقسم بالكم واجزاء الحد وكليته ينقسم الى
انواع واشخاص فليس واجب الوجود كذا والجسم والقائم به ممكن محتاج الى واجب
قبله   لما بيّن ان واجب الوجود لذاته لا جزء له في الخارج ولا في الذهن اذ لا ينقسم
الذهن الى شيئين بيّن من ذلك هنا انه لا يدخل تحت الجنس لان كل ما دخل تحت الجنس
فهو مركب في الذهن من جنس وفصل وانه لا فصل له اذ الفصل من الاجزاء الذهنية وانه
ليس بجسم لان كل جسم له جزء لانقسامه بالاجزاء الكمية واجزاء الحد ثم بيّن ان الواجب
ليس بجسم من طريق اخر وهو المراد بقوله وكليته ينقسم الى انواع واشخاص وليس واجب
الوجود كذا معناه ان الجسم الكلي ينقسم الى انواع كالارض والسماء والى اشخاص كهذه الارض
وهذا الفلك وواجب الوجود قد بيّن انه لا جزئيات له بوجه وتركيب البرهان هكذا
لا شيء من الواجب له جزئيات وكل جسم له جزئيات ينتج من الشكل الثاني لا شيء من الواجب
بجسم ثم لما بيّن ذلك سلك طريقا اخرى في اثبات واجب الوجود لذاته وانه لا جسم ولا حالّا
في الجسم وذلك الطريق هو المعنى بقوله والجسم والقائم به ممكن محتاج الى واجب قبله و
تقريره كل جسم وقائم بالجسم فهو ممكن اما الجسم فلانقسامه وتكثر انواعه واشخاصه
واما القائم به فلافتقاره اليه وكل مفتقر الى الغير ممكن لا سيما اذا كان ذلك الغير ممكنا   [illegible]
فانه اظهر في امكان المفتقر اليه وكل ممكن فله علة كما سبق فكل جسم وقائم به له علة
وتلك العلة ان كانت جسما او قائمة بالجسم عاد الكلام فيها وافتقارها الى جسم اخر اما على
سبيل الدور وقد عرفت استحالته واما على سبيل التسلسل فهو محال ايضا لما عرفت
من تناهي الاجسام فلا بد من انتهائها الى جسم بل الى افتقاره الى علة هي غير جسم ولا جسمانية
فان كانت ممكنة انتهت الى الواجب بما مر من الطرق وان كانت واجبة فقد ثبت وجود
واجب ليس بجسم ولا جسماني وذلك هو المطلوب وقد بان ان هذا الطريق لا بد وان يرجع
به الى الطرق السابقة في اثبات الواجب   سؤال واجب الوجود يشارك الاشياء
في الوجود فلا بد وان يفارقها بشيء فيتركب ويصير معلولا جواب الامتياز قد سبق انه
بما وراء الماهية يجب فيما يقع بالتواطؤ وفي الكلي الواقع بالتشكيك يقع الامتياز بالكمال في
نفس الشيء وقد علمك التشكيك السابق سؤال الوجود المطلق ان اقتضى ان يكون واجبا
فليكن كل موجود كذا وان لم يقتض فالوجوب ممكن فواجب الوجود وجوبه ممكن جواب اما

ان الواجب بذاته من اقسام الوجود ضروري ساعدني عليه واما ان مفهومه لا يقتضي الضرورة
او هو واقع على الحادث والممكن ايضا من وساعدت فهو كذلك في الملازمة وان لم يقتض الوجود
ان يكون واجبا بوجوده ممكن غير صحيح اذ الوجوب لا يمكن الا ان يعني به الامكان العام او
المحتمل فلا يضره ان يكن فلا يبقى نفي مقصودنا واذا ثبت القسطاس لم يبق لهذا الفاها
ان للماهية الذهنية اعتبارات غير ما للعينية الزائدة وهو واحد والا بل وجدنا عليه
وقد علمك القسطاس واندفع بالقسطاس ايضا ما ذكر من ان الوجوب زائد عليه مع ان الوجوب
ليس الا كمال الوجود الغير المحتاج الى علة بحسب اما السؤال الاول فهو مورد على
ان في الوجود موجودا هو واجب الوجود لذاته وتقريره انكم اعترفتم ان طبيعة الوجود مشتركة
بين جميع الموجودات سواء كانت تلك الموجودات واجبة او ممكنة واذا كان وجود الواجب
مشاركا لوجود الممكن فلا بد من امتيازه عنه بامر ما زائد على طبيعة الوجود لاستحالة حصول
شيئين متساويين في الماهية من غير وجود فارق بينهما فيلزم ان يكون الواجب مركبا من الوجود
وذلك الفارق ومتى كان مركبا كان معلولا لجزءه وكل معلول ممكن فما فرضناه واجب ليس بواجب
هذا خلف وعلى دفع هذا الايراد من وجوه الذي اختاره صاحب اللباب جوابا عنه هو انا لا
نسلم ان وجود الواجب على تقدير مشاركته لوجود الممكن يجب ان يمتاز عنه بامر زائد وانما يلزم
ذلك ان لو كان الوجود مقولا على الواجب والممكن بالتواطي وليس هو كذلك بل هو مقول عليهما
بالتشكيك وما يقال بالتشكيك جاز ان يكون الامتياز بين افراده بالكمال والنقص وقد عرفت انه
امتاز بنفس الشي لا بامر زائد على ماهيته وذلك لا يقتضي التركيب لا في التام ولا في الناقص كما قد عرفت
ذلك من القسطاس السابق وهذا هو الجواب الحقيق وقد اجيب بان وجود الواجب امتاز
عن وجود الممكن بقيد سلبي وهو عدم عروضه لشي من الماهيات والقيد السلبي لا يقتضي التركيب ولولا
كان اتصاف الواجب لذاته مؤديا الى تركيب الذات كما سيعرف لامكن ان يجاب ايضا بان المميز
انما يقتضي التركيب لو كان داخلا في ماهية الواجب اما اذا كان خارجا عنها عارضا لها فلا وهذا
وما قبله لم يذكرهما في الكتاب واما السؤال الثاني فيصلح معارضة للاحتجاج عن المحصلين
في اثبات الواجب لانه على تقدير ذلك البرهان وتقريره ان الوجود المطلق الذي هو اعم من
الواجب والممكن ان اقتضى من حيث هو وجود ان يكون واجبا فاما لحقوق الوجود وجوبه
بالضرورة فكان كل موجود واجب الوجود لذاته وهو خلاف الواقع وان لم يقتض من حيث هو
هو وجود ذلك كان اقتران الوجوب بالوجود الواجبي لعلة هي غير ماهيته ذلك الوجود فيكون
الوجوب مفتقرا الى علة وكل مفتقر الى علة ممكن فالوجوب ممكن وذلك محال لان الوجوب هو الذي

ظ الامكان

المطلب

به صارت ماهية الواجب واجبة فلو كان ممكنا لكانت هي اولى بالامكان وايضا فانه يلزم
ان يكون واجب الوجود مفتقرا في وجوبه الى غيره فلا يكون واجبا هذا خلف وقد جوز الامام العلامة
اثير الدين الابهري رحمه الله ان يكون ذات واجب الوجود موجبة لحصول الوجوب له ونفس
الوجوب مع كونه ممكنا موجبا لحصول استغنائه في وجوده عن غيره وقد علم في اجوبة ما
اورده الامام العلامة نجم الدين الدبيراني على كتاب المعالم من الاسولة انه يلزم من هذا تعلم الدور
على الاستغناء المتقدم على وجود الواجب اذ لو لم يكن مستغنيا لما وجد لان وجوده حينئذ لا يكون
من ذاته لان المعلول علة الاستغناء عن الغير والاستغناء اذا لا استغناء عليه غيره فيثبت تقدم
الاستغناء على وجوده فان كان وجوده نفس وجوبه لزم تقدم الوجوب على نفسه بمرتبتين
وان لم يكن نفسه فلا شك انه حينئذ صفة ونعت للوجود فيكون متأخرا عن الوجود المتأخر عن
الاستغناء المتأخر عن الوجوب فيتأخر عن نفسه بعدة مراتب وهو بين البطلان والجواب
الذي ذكره عن هذا السؤال هو من وجهين احدهما معارضة والاخر حل اما الوجه الاول وهو
المعارضة فهو انا نعلم علما ضروريا ان الواجب لذاته قسم من اقسام الوجود ومع كون العلم بذلك
ضروريا فالخصم المورد لهذا التشكيك يعترف به ويساعد عليه واما ان مفهوم الوجود لا يقتضي
ان يكون ذلك الوجود متعينا بالضرورة بحيث يكون واجبا فذلك ظاهر ايضا لوقوع الوجود على
الحادث والممكن وانهما ينافيان ضرورة الوجود ومع كون ذلك بينا ايضا والخصم يساعد عليه
بالواقع وموافقة الخصم ان علم ان الواجب داخل في الوجود وان الوجود غير مقتض للوجوب
ومتى كان الامر كذلك لم يصدق الملازمة القائلة بانه ان لم يقتض الوجود ان يكون واجبا فوجوبه
ممكن لا في نفس الامر ولا على مذهب الخصم اما في نفس الامر فلان الواقع خلافه فان الوجود لا يقتضي
الوجوب لصدقه على الحادث والممكنات مع ان وجود الواجب لا يصدق عليه انه ممكن الا
ان يعني بامكانه الامكان العام الذي هو عبارة عن سلب الامتناع او ما يلازم ذلك السلب او يعني
بالممكن المحتمل الذي يقال بمعنى تردد الذهن بين طرفي النقيض كما عرفت فانه اذا عني بالممكن احد
هذين المعنيين فلا يضره للواجب اي لا يخرجه عن كونه واجبا ان يصدق عليه انه ممكن باحدهما
لانهما لا ينافيان الوجوب بالمعنى الذي جعلناه له اذ ما ليس بممتنع جاز ان يكون واجبا وما تردد
الذهن في وجوده وعدمه جاز وجوب وجوده في نفس الامر ايضا فاذا عني الخصم بالامكان احد
المعنيين المذكورين لم يكن سؤاله متجها لنقيض ما قصدناه وهذا هو المراد بقوله الا ان يعني
به الامكان العام او المحتمل فلا يضره او يمكن فلا يبقى نقيض مقصودنا هذا بحسب ما الامر عليه
في نفسه واما على مذهب الخصم فلانه يعترف بصدق ما هو الامر واقع عليه فلا يمكنه ان يناقض

في الكتاب م

بعدما اعترف له او على ما يقربه هي المعارضة واما الوجه الثاني وهو الحل فلكل هو المراد
بقوله واذا بطل القسطاس السابق لم يبق لهذا الفاها اذ للماهية الذهنية المطلقة اعتبارا
عقليا للعينية الواقعة وتوجيهه ومعناه ان هذا السؤال انما كان يلزم لو كان الوجود من
الامور المتقررة في الاعيان حينئذ كان يصح تقسيمه الى امرين ويلزم المحال من كل واحد منهما
كما اورده في برهان التوحيد الذي حكاه عن المحصل واما اذا كان الوجود من الاعتبارات
الذهنية كما يذكر بعد بما ملك القواعد المبينة في القسطاس السابق لا يبقى لهذا السؤال الجاها
اذ الامور العامة في الذهن كالعددية والوحدة لها احكام مغايرة لاحكام ما هي واقعة في
الاعيان كالانسان وغيره من الانواع المحصلة مثلا وكذا الجسم ولو اورد هذا السؤال دليلا
على ان الوجود العام من الاعتبارات الذهنية لكان صحيحا وكذا لو اورد بعد ثبوت انه ذهني
على ان حكم العيني لا يتعدى الى الذهني ولا بالعكس ويكون تقريره حينئذ ان الامر لو كان كذلك
لكان اما ان يسمى التخصيص بالواجب او لا يستقيم ثم بين بطلان كل واحد من القسمين فيتبين
بطلان المقدم ثم ان صاحب الكتاب بعد ان قرر السؤالين وجوابهما اشار على ان رد هذه العلة
ووجوبه لا يريدان عليه لانهما اعتباران كما علم ذلك من القسطاس وحصول الوجود بانه عبارة
عن كمال الوجود المستغني عن العلة ولا مفهوم له وراء ذلك وقد عرفت في القسطاس ايضا ان
كماله الذي لا مزيد عليه في الاعيان والسؤال ان يمكن تقريرهما في الوحدة كتقريرهما في الوجود
وحينئذ يكون الجواب كالجواب وهو ظاهر مستغن عن البيان واجب الوجود لا يشارك
الاشياء في معنى جنسي فلا يحتاج الى الفصل سؤال هو موجود لا في موضوع فيقع تحت مقولة
الجوهر جواب ليس هذا حد الجوهر ولا رسما حقيقيا ومع ذلك لا نعني الموجود لا في موضوع بالفعل
حتى من علم ان الجسم جوهر علم بالضرورة انه موجود ونسبة الجوهرية اليه غير معلولة بخلاف
الوجود بالفعل بل معناه ان له ماهية اذا وجدت تكون لا في موضوع والوجود البحت
ليس كذا ثم الوجود اذا لم يكن جنسا لما سواه فانه امر سلبي بما يسمى الجنسية
اما الدعوى فظاهره لان الفصل لا يحتاج اليه الشيء الا اذا كان هناك جنس يشاركه به ذلك
الشيء غيره ليكون الفصل مميزا له عن ذلك الغير فحيث لا جنس فلا حاجة الى الفصل المميز عن
الغير بل هو متميز بتمام ذاته وانما قال يشارك في الجنس لانه لو شاركه فيه لكان فيه تركيب
معنوي في الذهن وقد سبق بيان استحالته كما عرفت واما السؤال المورد على الدعوى
فتوجيهه انكم قلتم ان واجب الوجود لا يشارك الاشياء في معنى جنسي وهذا منقوض بانه
يشارك غيره في الدخول تحت مقولة الجوهر والجوهر جنس فقد شارك الجواهر في الدخول

تحت الجنس

تحت الجنس انما يشاركه في الدخول تحت الجوهر فلان الجوهر هو الموجود لا في موضوع و
لا شك ان واجب الوجود كذلك لانه يصدق عليه انه موجود ويصدق عليه مع ذلك انه لا في موضوع
كما عرفت واما ان الجوهر جنس فلانه لم ينقل فيه الا على الشهرة لا غير وان كان هو الحق كما
بين واما الجواب فمن وجهين الوجه الاول لا نسلم ان الموجود لا في موضوع معرف للجوهر من
حيث هو جوهر لا تعريفا حديا ولا تعريفا رسميا بالحقيقة واليه اشار بقوله ليس هذا حد الجوهر
ولا رسما حقيقيا وعلى تقدير تسليمنا انه حد او رسم فليس المراد ان الجوهر هو الموجود بالفعل
لا في موضوع اذ لو كان الموجود بالفعل ماخوذا في تعريف الجوهر لكان كل من علم جوهرية شيء
من الاشياء علم بالضرورة ان ذلك الشيء موجود بالفعل لوجوب صدق القول الشارح على
المعرف به وليس الامر كذا فانا قد نعلم مثلا ان العنقاء جوهر ولا نعلم هل لها وجود ام ليس و
هذا معنى قوله ومع ذلك لا نعني الموجود لا في موضوع بالفعل حتى من علم ان الجسم جوهر علم بالضرورة
انه موجود واما قوله ونسبة الجوهرية اليه غير معلولة بخلاف الوجود بالفعل فانه
يريد به ان الماهية التي هي جوهر ليس ان جاعلا جعلها جوهرا بل هي لذاتها جوهر كالانسان
فان جوهريته لذاته لا ان شيئا خارجا عنه جعله جوهرا ولولا ذلك السبب لكان يكون انسانا
غير جوهر ولا كذلك وجود الماهية بالفعل اذ هو معلول الفاعل ولولا الفاعل لما كان شيء
من الممكنات موجودا فليس الجوهرية عبارة عن الموجود بالفعل سواء كان ذلك الوجود في
موضوع او لا في موضوع وهذا هو قياس من الشكل الثاني هكذا نسبة الجوهرية الى الجوهر
ليس معلولة ونسبة الوجود الى الجوهر معلولة فنسبة الجوهرية الى الجوهر غير نسبة
الوجود اليه فليس جوهريته التي عبارة عن وجوده بالفعل لا في موضوع فلا يصلح الموجود
بالفعل لا في موضوع ان يكون معرفا للجوهر ولما تقرر ان الموجود لا في موضوع بمعنى الموجود بالفعل
لا يصلح معرفا للجوهر ذكر ان العبارة المذكورة قصدوا بها حيث جعلوها معرفة للجوهر معنى اخر
وهو المراد بقوله بل معناه ان له ماهية اذا وجدت تكون لا في موضوع يريد ان معنى لفظ الموجود
لا في موضوع هو ذلك فلا يلزم ان من علم الجوهر علم انه موجود بالفعل ولان الجوهرية معللة لخارج
ومع هذا فلا يصدق على واجب الوجود انه جوهر بهذا المعنى اذ هذا المعنى لا يصدق الا على ما وجوده
زائد على ماهيته والواجب ليس كذلك لكونه وجودا مجردا لا يصح ان يقال انه ماهية اذا وجدت كانت
كذا وبهذا يظهر المقصود من قوله والوجود البحت ليس كذا الوجه الثاني ان الموجود ليس
جنسا للموجودات بدليل ان الجنس ذاتي ولا يتصور ما يحمل عليه حمل الجنسية بدون تصوره
والوجود ليس بهذه المثابة وانه قد يعلل بالخارج وليس الذاتي كذلك وقد سبق بيان هذا في المنطق

فه
واذا كان الموجود ليس بجنس باذا انضم اليه فيد سلبي وهو كونه لا في موضوع فكيف جعله اضا
الامر السلبي جنسا بعد ان لم يكن كذلك فالموجود لا في موضوع الصادق على الواجب ليس بجنس
فاندفع الاشكال وهذان الوجهان اجاب بهما بعد ان سلم الى السائل ان الجوهر جنس وفي حكمة
الاشراق بين ان الجوهر ليس بجنس محتجا بان الجوهريه خارجه عن حقيقته للجواهر كما ان العرضية خارجه
عن حقيقه الاعراض اذ هما اعني الجوهريه والعرضيه من الصفات العقليه فكما انا نعقل سوادا ونشك
في عرضيته نعقل سوادا ونشك في جوهريته فان الانسان اذا شك في عرضيته شيء يكون قد شك في جوهريته
ايضا فليست الجوهريه والعرضيه داخلتين ولهذا الجنس ثم اعترف بان العرضيه ليست
جنس للاعراض بعد هذا الدليل وادعى ان الجوهريه جنس للجواهر فقد خرج عن الجاده المستقيمه
في النظر هذا الجوهري كلامه في ذلك الكتاب وهو جدلي والتحقيق ان الجوهريه عباره عن كماليه في نفس
الشيء بعينه عن الموضوع او المحل على راي الاقدمين ومع ذلك سلب الموضوع والاضافة الى
الموضوع انما لزمت من ضعف هويته ما استهدت بقوامها واما في هذا الكتاب فكلامه في
السوال وجوابه انما هو على تقدير جنسيه الجوهر والا لم يكن حاجه الى هذا التطويل بل لو كان
يوجه على الدعوى سوال يعسر الجواب وذلك ظاهر   واذا لا جنس له ولا فصل فلا حد له
واذا لا واجب غيره فلا ند له ولما كان بريا عن الموضوع فلا ضد له على ما سبق وكل معلول فلا
ضد له الذي فسر في الطلاق العامه المساوي في القوه الممانع ولا بعد له فلا جهة فلا اشارة
اليه الا اشاره عقليه وهو الوجود البحت فلا ذات في نفسه موجود الا هو واذ كل هويه
سوى من نوره فلا هو على الاطلاق الا هو ولما اسمع فيه القسمه على الاعتبارات فهو الواحد
المطلق وهو الحق لان حقيقته كل شيء خصوصيه وجوده الثابت له فلا احق بالحقيقه ممن
نفس وجوده خصوصيته والحق يقال بازاء ما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا فلا احق بان
يكون حقا ممن يدوم الاعتقاد بوجوده صادقا بل وبانه لذاته موجود وانه هو الوجود البحت
وهو الخير المحض باعتبار انه يتشوقه كل شيء ومنه وجوده باعتبار انه نافع والشر عدمي كما
ستعرف والامكان شر اذ ليس فيه استحقاق وجود فاخذ علما لهذا المعنى فالخير المطلق
هو الوجود المطلق وهو تام لم يتصل من نوعه ما يكون دايما اخرى   قوله واذ لا جنس
له ولا فصل فلا حد له هذا انما ان لو لم يتركب الحد من غير الجنس والفصل وجاز تركيبه من غيرهما
في غير الحقايق الاصليه كما علمت والاجود ان يقال واذ لا جزء له لا في الاعيان ولا في الاذهان
فلا حد له اذ كل محدود كما عرفت في المنطق لابد وان يكون مركبا في المعنى قوله واذ لا واجب غيره
فلا ند له يريد بالند المثل ومن المعلوم انه اذا لم يكن في الوجود الا واجب واحد وهو الوجود المجرد

الذي لا اتم منه لم يكن في الوجود ما هو مماثل له كما علمت قوله ولما كان بريا عن الموضوع
فلا ضد له على ما سبق يريد ان التوارد على موضوع واحد ماخوذ في حد الضدين
كما مر وكل ما لم يكن له موضوع لم يكن له ضد ولذا اذا اخذ في الضدين عوض الموضوع
المحل لم يكن له ضد بهذا المعنى ايضا اذ لا محل له اصلا قوله وكل معلول فلا ضد له
الذي فسر في اطلاق العامه بالمساوي في القوه الممانع يريد ان يبين ضده بالمعنى
العرفي كما نفاه بالمعنى الاصطلاحي فمعنى لفظه الضد في اصطلاح الحكما هو الذي
ذكرناه في فصل التقابلات ومعناها في عرف العامه هو هذا المذكور ههنا واذا
كان كل ما عداه معلولا له وكان المعلول يمتنع مساواته للعله في القوه اذ لابد
وان يكون العله في ذلك اقوى كما يمثل به من النور الاضعف المعلول للنور الاشد
فبالضروره يمتنع ان يكون له ضد بالمعنى العامي قوله وهو الوجود البحت فلا ذات
في نفسه موجود الا هو فاعلم ان الموجود ينقسم الى موجود لذاته وبذاته والى موجود
لذاته لا بذاته والى موجود لا لذاته ولا بذاته والاول هو الباري عز وعلا فانه
موجود لذاته اذ ليس وجوده لغيره وبذاته لاستغنائه عن السبب وقد عرفت
ان ما عدا هذا شانه يجب ان يكون وجوده فيكون موجودا في نفسه لا بوجود
زايد عليه والثاني هو الجوهر على راي الاقدمين فان وجوده ليس لغيره اذ ليس
في محل فهو لذاته وليس وجوده بذاته لافتقاره الى سبب والثالث هو العرض اذ
وجوده لا لذاته بل لمحله ولا بذاته بل بسبب موجب له قوله وهو الخير المحض
باعتبار انه يتشوقه كل شيء فاعلم انه لم يتم البرهان على تشوق كل شيء له ولعل البرهان
على ذلك يبين من اثنا ما ياتي في المسالك من الكتاب   وطريق اخر من البرهان
على واجب الوجود هو ان الهيولى غير واجبه ولا الصوره والا استغنى كل عن صاحبه
والجوهر ان يكون سيان كل يجب به وجود الاخر فيكون عله لنفسه وعلته وذلك
محال فمجموعهما وهو الجسم ممكن ويحتاج الى واجب غير جرمي والا عاد الكلام اليه
والاجسام واجبه التناهي والمركب كذلك فالواجب غير امرين والا كانت حاله حال الجسم
وايضا لما عرفت ان الحركات ليست بطبيعه للجسم فلها محرك غير متحرك والا تسلسل فان
امكن انتهى الى واجب والطريق الاول اشرف نظر الى الوجود يستشهد بالواجب فيعرف
الواجب وبه غيره   هذا طريق ماخوذ من الجسم وحركاته اما من الجسم فلان كل
واحد من الاجسام النوعيه مركب من هيولى وصوره سوا قلنا الهيولى هي البسيط من الجسم

اولم نسلم وسوا اعترفنا بالصور المقومة لمحالها اولم نعترف بانه لابد من وجود شي
زايد على الاجسام بها امتازت الاجسام وتعينت والمجموع المركب من الجسم من حيث
هو جسم ومن تلك الامور المميزة هو الجسم النوعي كالما والهوا والارض والسما فان
هذه وغيرها من الاجسام النوعية اشتركت في الجسمية وامتاز كل واحد عن الباقي بامر
زايد وما به الاشتراك وهو الجسم المطلق يسمى هيولى وما به الامتياز يسمى صورة وكل
جسم نوعي مركب منهما والجواز ان يكون الهيولى واجبة لكونها مفتقرة الى الصورة التي هي
محلها وكل واحد من الهيولى والصورة ممكن وبهذا ظهر معنى قوله ان الهيولى غير واجب
ولا الصورة والا استغنى كل عن صاحبه بان هذه شرطية متصلة استثني فيها نقيض
التالي وهو عدم استغنا كل واحد من الهيولى والصورة عن الاخر كما سبق بيانه في العلم
الطبيعي فانتج نقيض مقدمها وهو انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة بواجب الوجود
لذاته فهما ممكنان وانما لم يصرح بالاستثنا لدلالة القرينة عليه واذا كانا اعني الهيولى
والصورة ممكنين فكل واحد منهما مفتقر الى علة فتلك العلة اما ان يكون هي الاخر او غيره
فان كانت هي الاخر بحيث يكون الهيولى علة للصورة والصورة علة للهيولى لزم ان يكون
كل منهما علة لنفسه وعلة لعلته نفسه وهو الدور الذي قد تكرر بيان فساده وهذا
هو معنى قوله ولا الجواز ان يكون بشان كل تجب به وجود الاخر فيكون علة لنفسه وعلته
وذلك محال واذا لم يكن علة كل واحد هو الاخر مع انه لابد لكل منهما علة فهناك علة خارجة
عنهما والجسم عبارة عن مجموعهما فيكون مفتقرا اليهما والى تلك العلة الخارجة فيكون ممكنا
ايضا لامحالة وهو المراد من قوله فمجموعهما وهو الجسم ممكن واما قوله فيحتاج الى واجب
غير جرمي والا عاد الكلام اليه والاجسام واجبة التناهي فاعلم ان معناه انه لما ثبت
امكان الجسم وجزئيه الذين هما الهيولى والصورة وجب احتياجه الى غيره ولابد من
الانتها الى الواجب لئلا يلزم الدور او التسلسل وقد سبق بيان بطلانهما فيما سلف
وذلك الواجب يستحيل ان يكون جرميا واراد بالجرمي الجسم وما نسب اليه اما بانه جزؤه
او عرض له اما الجسم وجزؤه فلما تقرر واما العرضي فلان الجسم لما لم يكن واجبا فما هو عرض له
اولى ان لا يكون واجبا لافتقاره اليه ولو جاز ان يكون ذلك الواجب الذي يحتاج اليه الجسم
جرميا سواء كان ذلك الجرمي جسما او ما نسب اليه بالجزئية او العرضية لعاد الكلام في
احتياجه اما الى غير جرمي وهو المطلوب او الى جرمي اخر كذلك الى غير النهاية وهو محال
لان الاجسام واجبة التناهي فعرضياتها ايضا كذلك وكذا اجزاؤها اذ لا يوجد كل واحد

لذاتها لافتقارها في وجودها الى الصورة من باب الافتقار ولا الصورة لما يجوز ان تكون واجبة صح

وهو اما الهيولى او الصورة صح

من الهيولى والصورة بدون وجود صاحبه كما مر في الطبيعي فلا يوجد واحد منهما الا
والجسم حاصل فيجب التناهي فيهما كما وجب في الجسم فيصير انتها الاجسام في حاجتها الى
واجب ليس بجسم ولا حال فيه ولا جزء منه قوله ولا مركب ذلك الواجب عن امرين والا كانت
حالة حال الجسم فالمراد منه نفي التركيب عن الواجب مطلقا اذ لو كان مركبا لافتقر الى كل واحد
من جزئيه وكان ممكنا كما سبق فيحتاج اخر الامر الى ما لا يكون مركبا كما احتاج الجسم اخر الامر
الى ما ليس جسما ولا جسمانيا واذا اردنا تلخيص هذا البرهان مع الايضاح قلنا كل جسم
مركب من هيولى وصورة لانه لا يخلو اما ان يوجد هيولى ابسط من الجسم اذ لا يوجد فان وجد
فالامر ظاهر وان لم يوجد فالجسم المحسوس شارك باقي الاجسام في الجسمية وفارقها بصفة
مميزة فما به الاشتراك هيولى وما به الامتياز صورة وكل واحد منهما مفتقر الى الاخر
على طريق المتقدمين كما مر في العلم الطبيعي فليس ولا واحد منهما بواجب فهو ممكن فاما ان
يجب كل واحد منهما بوجود الاخر على سبيل الدور وهو محال لاستحالة ان يكون الشي
علة لنفسه ولعلته او لا يجب كذلك فيفتقر الى علة خارجة واذا كان كذلك فالجسم المركب
منهما مفتقر اليهما والى تلك العلة فيكون ممكنا ايضا وكل ممكن فهو محتاج الى الواجب
كما مر في الطرق السالفة فالجسم محتاج الى الواجب ولا يجوز ان يكون ذلك الواجب جرميا
اي لا يجوز كونه جسما او احد جزئيه او اعراضه والا عاد الكلام في احتياجه ولابد من
الانتها الى ما ليس بجرمي لوجوب التناهي الاجسام الموجب لوجوب تناهي اعراضها واجزائها
لامتناع انفكاك احد جزئيه عن الاخر لما مر في الطبيعيات فلابد من وجود واجب غير جرمي
ولا مركبا ايضا كيف كان والا لكان ممكنا لافتقاره الى جزئيه فينتهي الى واجب غير مركب كما
انتهت الاجسام الى واجب غير جسم فهذا هو الماخذ الذي من الجسم واما الماخذ الذي
من حركات الجسم فهو المراد بقوله وايضا لما عرفت ان الحركات ليست بطبيعية للجسم فلها
محرك غير متحرك وغير متغير فان امكن انتهى الى واجب وتفسير ذلك انك عرفت في الطبيعيات
ان الحركة اما طبيعية او ارادية او قسرية وكيف كان فالجسم لا يقتضيها لذاته اما في الارادية
والقسرية فظاهر واما في الطبيعية فلانها لابد وان يستند الى امر غير طبيعي وكل حركة للجسم لها
محرك وذلك المحرك اما متحرك في ذاته او غير متحرك فان كان متحركا عاد الكلام في محركه ولابد الى الانتها
الى ما لا يكون متحركا لاستحالة الدور او التسلسل وان لم يكن متحركا والمتغير فاما ان يكون
واجبا او ممكنا فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلابد من استناده الى الواجب كما مر
بيانه فهذا اثبت وجود الواجب وتبين انه لا يجوز عليه الحركة ولا التغير بوجه من الوجوه

وقد قرر هذا المأخذ في غير هذا الكتاب تقريرا لطيفا لم ار الاخلال به لحسنه وان لم يكن
مطابقا لما قرره به في التلويحات وهو ان حركة ما عندنا مثل السهم او دوامه لا شك في نقصان
مثلها شيئا فشيئا وليس ان المثل متراكم سقط منه شيء وبقي شيء بل بطل تأثيره تام وحدث ناقص كما
عرفت في مباحث الشدة والضعف فلذلك المثل الحادث مرجح وليس المرجح طبيعة السهم
فانها منافية لذلك ... الحركة ولا المثل السابق فانه لا يبقى عند وجود اللاحق بل لا يكون موجبا
للاحق مع نفسه فانه يلزم في باقي الميول اللاحقة هكذا فيجتمع ميول دفعة وسطرهما وهو
محال ثم يجب ان يستند المثل بالتضاعف لا ان يضعف وليس مرجح الميول المتعاقبة الفاعل
لانقطاع تحريكه عنها فانه لو ازاد بعد الانفصال ان لم يحصل التفاوت في ميول السهم لما طاع
فالميول المتعاقبة محتاجة الى مرجح خارج هو المحرك لما بطن الانسان انه محركه وليس المحرك
الخارج هو الهوا فان المتحرك فاسرله بالخرق والمعوق والغير الهوا من الاجسام العائقة و
الاما انقطع المباحث انقطع بالضعف ثم ان يكون المحرك لذلك الذي يجرد او ذلك المجرد ان
كان الواجب فهو المراد وان كان ممكنا ينتهي الى الواجب بذاته وهو ان فهو صاحب اللباب
الطريقة الماخوذة من الاجسام وحركاتها من الطريق الاول المذكور في اثبات الواجب
هو اشرف من هذا الطريق لانا في ذلك الطريق نظرنا الى نفس الموجود من حيث هو وجود
نستشهد بوجود الواجب لذاته ثم بوجود الواجب بذاته نعرف غيره من الممكنات لا انا نستدل
من وجوده ... عن جهات الكثرة ان الصادر الاول عنه على ... يتوصل الى ... صدور
باقي ... لانه كما سيأتي بيانه وفي هذا الطريق نظرنا الى امكان الاجسام وحركاتها اولا ثم
استدللنا بذلك على وجود الواجب عز وعلا واعلم ان الطريق الاول وان كان من هذا الوجه
اشرف فلا يبعد ان يكون هذا الطريق اشرف من وجه اخر وقد رجحه في غير هذا الكتاب

طريق اخر وان يسر الله لنا برهانا من حصر المقولات فيما ذكرنا فواجب الوجود لا يقع تحت مقوله
اذ ما من مقوله الا وشيء من جزئياتها حادث او مفتقر الى مميز او محل فيكون ممكنا ثم ان جنسه
المخصص في طبيعة جنسه الامكان اذ ما يجب لماهيته لا يمكن لجميع المقولات ممكنة مفتقرة
الى واجب لا يقع تحتها فيكون وجودها غير متكثر يحوج الكل الى مميز ... بالامكان
قد عرفت ان المقولات قد حصرها في خمسة الجوهر والكم والكيف والاضافة والحركة فالجوهر
كل شيء من جزئياته للجسم وهو مفتقر الى الصفات المميزة والاعراض الاربعة افتقارها الى
المحل ظاهر وحدوث بعضها ظاهر ايضا وهذه الثلثة اعني الحدوث والافتقار الى المميز والافتقار
الى المحل هي داله على امكان الحادث ... هكذا كل مقوله فبعض جزئياتها الحادث

او مفتقر الى مميز او محل وكل ما بعض جزئياته كذا فبعض جزئياته ممكن ينتج فكل مقوله فبعض
جزئياته ممكن وهذا هو تفسير قوله اذ ما من مقوله الا وشيء من جزئياتها حادث
او مفتقر الى مميز او محل فيكون ممكنا ثم ناخذ نتيجة هذا القياس مقدمة قياس اخر على هذه
الصورة كل مقوله فلها جزئي ممكن وكل ما له جزئي ممكن فهو ممكن فكل واحد من المقولات
ممكن ويبين الكبرى بان ما جزئياته ممكن لو لم يكن هو ممكنا لكان اما واجبا او ممتنعا وقد تبين في
الضوابط التي في اواخر المنطق ان ما يجب على العام لطبيعته ويمتنع عليه يجب ويمتنع على
الخاص فلو كانت المقوله العامة واجبة لكانت جزئياتها واجبا وكذا لو كانت ممتنعة مع
ان الظاهر انها ليست بممتنعة ومن هذا تبين صحة قوله فيمكن جنسه المخصص في ... ... الكل
المشترك الطبيعي وهو الحصة الموجودة في الجزئي الممكن الداخلة تحته اعني المتخصصة بذلك
الجزئي كالحيوانية المتخصصة بالانسان او بزيد لا مطلق الحيوانية وقد اوضح هذا في علم
المنطق واما قوله في طبيعة جنسه الامكان اذ ما يجب لماهيته لا يمكن بسبب معناه ان جنس
ذلك الجزئي الممكن هو ممكن بحسب طبيعته المعروضة للجنسية لا في مجرد جنسيته فقط ولا لاجل
عروض كونه ... هاهنا فماهيته ما صدق عليه انه جنس الجزئي ممكن هو ممكن ايضا لانه ليس
بممتنع والا لما وقع ولم يذكر ذلك في الكتاب لوضوحه ولا واجب والا لكانت الحصة التي في
الجزئي منه ممكنة فان ذلك يقتضي انقلاب الشيء من الوجوب الذاتي الى الامكان بسبب انضمام
بعض المخصصات او غير ذلك من الاسباب وهو محال اذ ما هو لماهيته واجب للعلة شيء
من الاشياء ملنا البتة فان كل ما كان لماهية الشيء فهو لازم لتلك الماهية اينما وجدت فعلم
بان جميع المقولات ممكنة وقد تبين مما سلف ان كل ممكن فهو مفتقر الى الواجب فكل واحد
من المقولات كذلك فيجب ان يكون ذلك الواجب غير واقع تحت مقوله منها والا لكان فيه
جهة امكانه باعتبار الجنس فكان ممكنا وهو محال وهذا هو برهان قوله لا يقع تحتها واذ
لم يدخل تحت مقوله فليس له ماهية وجود ... وجوده ماهيته فان كل ما يزيد وجوده على
ماهيته فهو داخل تحت المقولات كما عرفت في حصرها وذلك هو سر قوله فيكون وجودا
بحتا واما قوله غير متكثر يحوج الكل الى مميز ... بالامكان ... انه على تقدير الكثرة
يلزم الاشتراك في الماهية التي هي نفس الوجود وليست اعتبارية لانها ماهية الواجب
فلو كان الواجب لذاته على الواحد ولكونا في الفرض اثنين فهما الخلطان في الحقيقة لما مضى
ولا امتاز احدهما عن الاخر بنفس ما اشتركا فيه ولا بامر منضاف لانه لازم المجتمعة او ... فيه فان
الاشتراك في الملزومات يقتضي الاشتراك في اللوازم والامتياز بعرض غريب فانه يوجب الاحتياج الخارج

وليس هنا مخصص ولا آخر لان تخصص كل واحد منهما بنفسه يستلزم تخصصه على تخصص
ولا ان تخصص كل واحد منهما صاحبه لشي يستلزم تخصص على تخصص بمخصصه فيكون ما قيل
التخصص متعين لا بالمخصص ولا سيما ان بكمال ان الكمال في الكامل منهما ان كان ليس لعله
يحتاج ان يكون وقوع النقص في الناقص لعله اما جزئه فاعل او قابل او غيرهما من المخصصات
فلا يكون الواجب لذاته الا الكامل واما الناقص فيكون ممكنا فهذه هي اقسام الاسنان لا يمكن
الزيادة عليها وكل واحد منها ينافي وجوب المفروض انهما واجبين فعلم بان ان المميز الذي يحتاج
اليه في التمييز دال على امكان المتكثر   التلويح الثاني في كلام جلي في صفاته ان من المعقول
بسمان ذات كمالها بنفسها وذات فرض ان جميع ما لها الاولى بنفسها فلها مع الصفات ضرح العقل
حاكما بان الاولى اتم لعدم افتقارها في كمالها الى زائد فالمتجرد عن الصفات اذا كان لها في نفسها
الكمالات فالمعقول منه بما لكثرتي اكمل ضابط كل ذات فعلت وقبلت فالفعل جهة والقبول
جهة اخرى لوجهين الاول ان الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل لا يكون في غيره و
الثاني ان القابلية لا تقتضي الا التهيؤ والاستعداد والفاعلية مقتضية الوجوب فالمقتضي
للامكان غير جهة مقتضي الوجوب والوجوب مبطل للقوة التي اقتضاها القابلية ولا يبطل
شي بذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان ولو كانتا جهة واحدة لما كان ما فعل بنفسه وفعل كل
ما قبل بنفسه وهذان الجهتان يعود الكلام اليهما حتى ينتهي الى جهتين في حقيقة الذات ان كان
ما استفادته من غيرها   قوله ان الفعل للفاعل قد يكون في غيره والقبول للقابل
لا يكون في غيره هو قياس من الشكل الثاني صغراه ممكنة وكبراه ضرورية وقد عرفت في المنطق
ان النتيجة من هذا الاختلاط ضرورية فجهة الفعل غير جهة القبول بالضرورة والصغرى احتمل
ان يكون ممكنة بالامكان العام او بالامكان الخاص وكيف كان فالمقصود حاصل ولولا القيد
في الصغرى بقد يكون لكانت ضرورية وكان يفهم منها ان فعل الفاعل ابدا في غيره ويلزم من ذلك
ان الشي الواحد لا يكون فاعلا وقابلا وقصدنا من اثبات مغايرة جهة الفعل لجهة القبول هو
اثبات ذلك ليستعمل مقدمة في نفي الصفات الثبوتية عن واجب الوجود لذاته فلولا هذا القيد
لكان قد صادر على المطلوب وهو محال وتلك المقدمة بهذا القيد يسد الصدق وبدونه لا يظهر
صدقها الا بالبيان وقوله ان القابلية لا تقتضي الا التهيؤ والاستعداد والفاعلية مقتضية
للوجوب هو من الشكل الثاني ايضا الا ان صغراه هي الضرورية وكبراه هي الممكنة على خلاف ما قبله
فان الفاعل لا يقتضي الوجوب الا اذا كان علة تامة وذلك من الامور الواقعة كما في الواجب في
معلوله الاول فانه غيره وهو علي قابل ولا شرط واما القابل فهو بالضرورة لا يقتضي الوجوب ولا

يكون علة تامة ابدا وليس هو علة معطية للوجود ولا متممة للتحصيل قوله فالمقتضي للامكان
غير جهة مقتضي الوجوب يريد ان الجهة القابلية محصلة الامكان بمعنى الاستعداد لحصول الشي
لا بمعنى الامكان اللازم فان ذلك له لذاته لا باسره بفعل خارجي والجهة الفاعلية محصلة
الوجوب المنافي لذلك الامكان واستدل على تلك المنافاة بقوله والوجوب مبطل للقوة
التي اقتضاها القابلية ومعناه ان الاستعداد للوجود لا يبقى حاصلا عند الوجود فوجود
الشي مبطل لاستعداد وجوده وقوله ولا يبطل شي بذاته ما اقتضاه لذاته فهما جهتان
يريد انه لو كانت جهة الفعل المقتضية للوجود هي بعينها جهة القبول المقتضية للاستعداد
لكان الشي الواحد قد اقتضى بطلان ما اقتضاه بنفسه وذلك محال فاذن ما اقتضى الوجوب
جهة وما اقتضى الامكان الاستعدادي جهة اخرى قوله ولو كانتا جهة واحدة لما كان
كل ما فعل بنفسه وفعل كل ما قبل بنفسه هذا قياس استثنائي من شرطية متصلة استثنى
نقيض تاليها فانتج نقيض مقدمها اما الشرطية فتقريرها انه لو كانت جهتا الفعل و
القبول واحدة لما صار الاعم وكذا بالعكس فانه قد تبين في الضوابط التي في اواخر المنطق
ان الواحد لا ينحصر في شي وان الاعم لا ينحصران واحد فلو كانت الجهتان واحدة لتساوتا
ابدا فما كان الفعل ينفك عن القبول ولا القبول عن الفعل فقد صدقت المقدمة المتصلة و
اما المقدمة الاستثنائية فلم يصرح بها لوضوحها واعلم ان الجهة الفاعلية والجهة القابلية
حيث تعددا في موضع فلا ينحصران ولا يتحدا ابدا كما انهما لو كانا واحدا لما تعددا كما سبق في
الضابط وهذه فائدة كافية قوله وهذان الجهتان يعود الكلام اليهما حتى ينتهي الى
جهتين في حقيقة الذات ان كان ما استفادهما من غيرها تقريره ومعناه ان الذات التي
فعلت وقبلت اما ان يكون جهتا الفعل والقبول داخلين فيها او خارجين عنها او احدهما
داخل والاخر خارج فان كانا خارجين او احدهما فقط خارج فالمحصل لهما اما تلك الذات او
غيرها والاول يقتضي ان يكون تلك الذات فاعلة للخارج وقابلة فان يكون ذلك بجهتين ايضا
على احد الاقسام الثلثة ويعود الكلام ابدا حتى فرضا خارجين او احدهما فقط لزم ذلك وقد عرض
استحالة الدور والتسلسل فلا بد من الانتهاء الى جهتين داخلين في حقيقة الذات فلو تلك
الذات مركبة فلا يتصور في البسيط جهتان يحصلهما الاقتضا واما الثاني وهو ان يكون الجهتان
الخارجتان او الواحد منهما فقط مستفادا من غير تلك الذات فذلك جائز في حق غير الواجب
لذاته واما في حقه فلا لاستحالة تأثره عن الغير المعلول له   تخلص واجب الوجود لا يجوز
ان يكون له صفة واجبة لما علمت ان كل واحد في الوجود ولا اثنان كل هو الوجود البحت وايضا

بالضرورة قامت الصفات بالذات فان قامت ايضا بها فليس ولا واحد منهما بواجب او قامت
الصفة وحدها بها وكل ما قام بغيره لو لم يكن هو لم يمكن بوجوده بغيره ثم يلزم الذات بالصفة ممكنة ويكون
رجحها بالذات فيصير الذات الوحدانية وبفعل الجهة هذا محال ولا غير الواجب اذ لا واجب
غيره ولا يتفعل ايضا عن معلوله وهو بين مع انه يكون فعلا وانفعالا عن الفعل فاشتمل على جهتين
تعالى الواحد الحق عنهما بين الامهات العوالي العرضية لا يجوز عليه الا الاضافة كالمبدائية و
العلية اذ يتغير ما عليه بمنكر او في يحاذاتك دون تغير كالخاتم الى قبول ويتغير في نفس الشيء
وما سواها من العوالي يلزم منها شيء من المحالات التي ذكرها فله تعالى صفات اضافية لا صفات
يلزمها الاضافة ويكون في نفسها كيفية او نحوها ويلزم ما قلنا وله صفات سلبية كالقدوسية
والفردية والصمدية وهي سلوب العوارض ونسبة الكل بوحدانيته عز سلطانه
انما سماه بالمخلص لان ما فيه من هذا التلويح توطئة له والغرض منه نفي الصفات عن واجب الوجود
لذاته لا مطلقا بل الحقيقية فقط دون الاضافية والسلبية والاعتبارية وتقرير البرهان على
عدم اتصافه بصفة حقيقية هو انه لو اتصف بصفة حقيقية لكانت تلك الصفة اما واجبة
او ممكنة والقسمان باطلان فاتصافه بها باطل اما القسم الاول فبين بطلانه بوجهين احدهما ان
الصفة لو كانت واجبة مع وجوب الذات المتصفة بها لكان في الوجود واجبان كل واحد منهما
الوجود البحت وقد عرفت استحالة ذلك وثانيهما ان صفة الواجب هي بالضرورة قائمة بذاته
فلا تخلو اما ان يكون ذات الواجب قائمة بتلك الصفة ايضا او لا يكون فان كانت قائمة بها كان
كل واحد من الذات والصفة قائما بالاخر فكان كل منهما مفتقرا الى الاخر فكانا ممكنين بل ليس ولا واحد
منهما بواجب على تقدير كونهما واجبين هذا خلف وان لم يكن الذات قائمة بالصفة فالصفة وحدها
ممكنة اذ كل ما قام بغيره لولا ذلك الغير لم يمكن بوجوده بدون ذلك الغير ومن المعلوم ان كل ما هو كذا شأنه
فهو ممكن لذاته فيكون الصفة على تقدير انها واجبة ممكنة هذا محال واما القسم الثاني وهو ان يكون
تلك الصفة ممكنة فبيان بطلانه ان كل ممكن فله مرجح كما عرفت فمرجح هذه الصفة اما ذات الواجب
او غيرها وذلك الغير اما واجب او غير واجب فالاقسام ثلثة وكلها باطلة اما ان كان المرجح ذات
واجب الوجود لذاته فيلزم فعل الذات الوحدانية من جميع الوجوه وقبلت وذلك محال كما سبق و
انما استحالة ذلك لم نعد ههنا واما ان كان مرجح الصفة واجبا اخر فنفي الوجود واحد
وقد مر بيان امتناعه واما ان كان مرجحها بعض الممكنات فلانه وان يكون ذلك الممكن معلولا للواجب
المتصف بالصفة اذ لا واجب الا هو وكل الممكنات ينتهي في سلسلة الحاجة اليه كما علمت فلو كان
المرجح لصفة الواجب معلولا لكان الواجب لذاته مستكملا عن معلوله وهو بين الاستحالة ومع ذلك فهو

يقتضي ان الواجب لا يفعل بجهة وينفعل باخرى لاستحالة ان يفعل وينفعل بجهة واحدة كما تقدم
فيشتمل على جهتين في حقيقة ذاته تعالى الواحد الحق عنهما فهذا بيان عدم اتصاف الواجب
لذاته بصفات حقيقية مطابقا لترتيب ما في الكتاب لتوضيح مقاصد الفاظه منه واذا عرفت هذا
فالصفات التي يتصور عليه هي الاضافية والسلبية والاعتبارية اما الاضافية فهي من جملة
المقولات العرضية التي هي من امهات العوالي والتي يجوز عليه منها غيرها لكونها غير متقررة
في ذوات الاشياء ولا تغير بتغيرها في الذات المضافة شيء يتعلق بفعل وانفعال ومثالها
في الواجب المبدائية والعلية والمبدعية فانه يعرض عدم تقررها في الذات سيما على منكر الى
شمالك وما في يحاذاتك الى غير يحاذاتك من غير ان يتغير في ذاتك كالخاتم الاضافة وتغيرها
الى قبول وتغير في ذات الشيء المضاف ولا يستمر برهان نفي اتصاف الواجب لذاته بالصفات
الحقيقية فيها وما سوى الاضافة من العرضيات العوالي وهي الكم والكيف والحركة اذا اتصف
الواجب لذاته بشيء منها لزم من اتصافه به شيء من المحالات المذكورة في برهان نفي الصفات عنه
فله تعالى صفات اضافية وانما يصح عليه نفس الاضافة لا صفة يلزمها الاضافة كصفة حقيقية
وهي في نفسها كيفية او نحوها ويعرض لتلك الصفة الحقيقية اضافة الى امر اخر كما عرفت من
عروض الاضافة للمقولات كلها فان الصفة الحقيقية لا تجوز على الواجب سواء لزمها الاضافة
او لم يلزم فانه على التقديرين يلزم ما قلنا في البرهان من المحالات وله الصفات السلبية و
الاعتبارية كالقدوسية والفردية والوحدة والتسمية والحقية فان هذه كلها اما سلوب
لعوارض كالقدوسية او سلوب لقسمة كالفردية والاحدية واما اعتبارات لا وجود لها
في الاعيان لكونه تعالى شيئا وحقيقة كما عرفت فهي في حكم الامور السلبية في كونها لا تخل بوحدانية
الباري عز سلطانه وتعالى شانه فكل هذه الصفات تجوز عليه بل تجب له والفاظ الكتاب غير
خافية المعاني والمقاصد بعد الوقوف على هذا ومما يجب ان تعلمه وتحققه انه لا يجوز ان يلحق
للواجب الوجود لذاته اضافات مختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه بل اضافة واحدة هي
المبدائية تصحح جميع الاضافات كالرازقية والمصورية ونحوها وكذلك السلوب بل له سلب واحد
يجمعها وهو سلب الامكان فانه يدخل فيه سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يدخل
تحت سلب الجمادية عن الانسان الحجرية والمدرية عنه وان كثر نسب السلوب لا يكثر على كل حال و
هذا مما استفدت من المصنف في غير هذا الكتاب ولم اجد في كلام غيره

ضابط جامع

كل ما يحكم العقل انه كمال للذات ما من حيث هي ذات وموجود من غير اعتبار خصوص جسم
ومركب وعارض ما وتكثر وممكن بالامكان الخاص يصدق بالامكان العام على واجب الوجود

فيجب لانه كمال للوجود من حيث هو وجود ولا يوجب تكثرا فلا يمتنع فالوجود البحت الواجبي
اولى بكل كمال غير مكثر وهو المعطي لكل كمال ويمتنع ان يعطي الكمال العام عنه قصور المستفيد
اشرف من المفيد هذا محال فاذا كان العلم والحيوة وغيرهما كذا فيجب له والممكن العام على
واجب الوجود يجب له اذ الممكن بالامكان الخاص شيء عليه فيوجب فيه جهة امكانية فيكثر وهذا
يعرفه فيما بعد اخره بالعرض ان الكمالات على قسمين كمال لا يزيد على نفس الذات كعلم
النفوس الانسانية بذواتها فانه كما يستعلم لا يزيد على ذواتها ولذا احوجها وكمال يزيد على
الذات فالكمالات الثواني فانها امور عارضة للذات التي بعد تحصل تلك الذات نوعا
لا لذلك الكمالات الغير الزائدة فالكمال الاول هو الغير الزائد فهو الذي لا يكون للذات
باعتبار امر غير الذات واليه اشار بقوله كمال للذات بما من حيث هي ذات وموجود من غير
اعتبار خصوص جسم ومركب وعارض ما ومكثر دونه وممكن بالامكان العام فيمكن بالامكان العام
على واجب الوجود فيجب بيانه ان كل ما حكم العقل انه كمال للذات من حيث هي ذات وموجود
وحكم مع ذلك ان ذلك الكمال ممكن بالامكان العام بازاء ذلك الكمال ممكن بالامكان العام على واجب
الوجود وكل ما يمكن على واجب الوجود بالامكان العام فهو واجب له فذلك الكمال يجب ان يكون
حاصلا لواجب الوجود والمقدمتان تفتقر الى بيان اما الصغرى فبينها بقوله لانه كمال للوجود
من حيث هو وجود ولا يوجب تكثرا فلا يمتنع يعني لا يمتنع على واجب الوجود وكل ما لا يمتنع فهو
ممكن بالامكان العام واما الكبرى فبينها من وجوه الاول احدها هو قوله والوجود البحت الواجبي
اولى بكل كمال غير مكثر وتقريره ان الوجود الواجبي كلام منه والا لكان ذلك الاتم هو الواجب
وكان هو لنقصه عنه ممكنا وهذه المقدمة كما انه تفسير الذات لا لا الا عليها الا كل كمال
لا زائد فهو مكثر كما عرفت ويلزم ذلك من باب عكس النقيض ان كل كمال غير مكثر فهو كمال غير زائد
على الذات وكل كمال غير زائد على الذات فالواجب اولى به من الممكن وكل كمال غير مكثر فالواجب
اولى به فاذا كان حاصلا للممكن فهو حاصل للواجب لا محالة وثانيها هو قوله وهو المعطي لكل
كمال ويمتنع ان يعطي الكمال العام عنه قصور المستفيد اشرف من المفيد هذا محال ومعناه ان
الكمال الحاصل لذات الممكن من حيث هي ذات وموجود من غير اعتبار امور اخرى عرضت لها في
الوجود كالتركيب ونحوه على ما سبق انما هو من الواجب لذاته فان تلك الذات مع كمالها الغير الزائد
عليها مستفاد من الوجود الواجبي والشيء لا يوجد ما هو اشرف منه فان وجود المعلول مستفاد
من وجود العلة فهو تابع له فلا يمتنع ان يساويه فضلا عن ان يكون اشرف منه وقد عرفت ان الوجود
يساوي والذي من الفاعل هو نفس الماهية فهي كظله ولا يمكن ان يكون الظل اتم منه واكمل من ذي

الظل واما قوله فاذا كان العلم والحيوة وغيرهما كذا فيجب له فمعناه انه اذا كانت هذه
الاشياء من الكمالات الغير الزائدة على الذات بل هي كمال للذات من حيث هي ذات وهي غير موجبة
للتكثر بوجه من الوجوه وجب ان يكون كلها حاصلة لواجب الوجود وسيأتي بيان انها غير
متغايرة في انفسها ولا زائدة على ذات واجب الوجود لذاته وثالثها هو قوله والممكن العام
على واجب الوجود يجب له اذ الممكن بالامكان الخاص شيء عليه فيوجب فيه جهة امكانية فيكثر
وهذا نعرفه فيما بعد اخره بالعرض وتقريره ان الممكن العام يدخل تحته الواجب والممكن الخاص
كما عرفت في المنطق فاذا انتفى الامكان الخاص بسبب من الاسباب تعين الوجوب اذ لا انفكاك
الممكن العام عن ان يكون اما واجبا او ممكنا خاصا فما امكن بالامكان العام على واجب الوجود
اذا لم يكن ممكنا خاصا فهو واجب لكنه ليس بممكن خاص اذ لو امكن عليه شيء بالامكان الخاص لكان
فيه جهة امكانية فيتركب ذاته من جهتين فيتكثر وستعرف عند الكلام في ازلية وجوده ودوام
فعله ان الواجب لذاته واجب الوجود من جميع جهاته اخر بيانه الى هناك لانه انسب ويحتمل
ان يكون ذلك العرض الذي اخره لاجله وخلاصة هذا الضابط ان كل كمال للوجود من حيث هو
وجود كالادراك والحيوة ونحوهما مما لا يوجب التكثر والتركيب بوجه فلا يمتنع على الواجب لذاته
وكل ما لا يمتنع عليه فيجب له اذ لا قوة امكانية فيه وكل كمال هو كذا فيجب لواجب الوجود

الملموح الثالث

في الفعل والابداع ظن العامة ان الفعل هو الذي يكون وجود شيء عن
غيره بعد ان لم يكن وليس منهم قال ان الباري لو فرض عدمه لا يخل بوجود العالم اذ الموجود بوجوده
استغنى عن الفاعل فلا يوجد ما وجد ومثلوا بالبنا الباقي بعد البنا لما فرغ من الكلام
في ذات الباري وصفاته شرع الان في الكلام في افعاله هؤلاء ظنوا ان كل مفعول هو حادث
فانهم اخذوا في مفهوم الفعل سبق العدم لتوهمهم ان احتياج الفعل الى الفاعل لحدوثه وانه
يستغني عنه حال بقائه حتى ان كثيرا منهم حكم بانه لو فرض عدم الباري عز وعلا عن ذلك علوا
كبيرا لما لزم من عدمه عدم العالم وانما لم يحك عنهم كلهم ذلك بل عن كثير منهم لان بعض المتكلمين
الذين هم من جملة العامة عنده زعم ان الباقي يبقى ببقاء غير باق بل يخلقه الله تعالى حالا فحالا على
ما هو مشروح في كتبهم وعلى هذا فالعالم عندهم يفتقر في بقائه الى ذلك البقا المفتقر الى الباري
من ارباب علم الكلام
تعالى فيكون العالم حال بقائه عند هذه الطائفة غير مستغن عن الباري بعد حدوثه وكذا عند طائفة
اخرى منهم انكروا البقا لكنهم زعموا ان الجواهر تبقى باعراض غير باقية يخلقها الله تعالى في الجواهر آنا
فآنا فلما كان بعضهم قد ذهب الى هذا من المعاني لم يحكم عليهم باسرهم انهم يقولون ان الباري
لو فرض عدمه لا يخل بوجود العالم بل حكى ان كثيرا منهم يقول ذلك وقوله اذ الموجود بوجوده استغنى

عن الفاعل بلا توحدها وحل واعلم ان تقرير هذه الشبهة بعوا نالو اسندنا الباقي حال
بقائه الى المؤثر فذلك المؤثر اما ان يصدر عنه في حال البقاء اثر او لا يصدر فان لم يصدر عنه
اثر في هذه الحال فهو مطلوب المحقق وان صدر عنه فيها اثر فذلك الاثر اما ان يصدر وعلم انه
كان حاصلا قبل ذلك او يصدق عليه انه لم يكن حاصلا قبل ذلك والاول غير معقول اد يكون ذلك الحا
الموجود وتحصيل للحاصل والثاني يقتضي ان المؤثر لم يؤثر في الباقي بل في امر حادث فلا يستند الى
المؤثر الا الحادث لا غير وصاحب الكتاب لم يحلها بل اشتغل في جوابها عما اورده بعدها من البرهان
على ان الباقي من حيث هو باق يستند في حال بقائه الى علة الموجبة لوجوده وهذه يحل بان يختار
ان المؤثر يصدر عنه اثر في الباقي حال بقائه وان ذلك الاثر كان حاصلا قبل ذلك ولا يلزم بان ذلك يقتضي
تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وانما كان يلزم ذلك ان لو كان المؤثر في الوجود يعطيه وجودا ثانيا
ليس كذا بل هو في حال وجوده موجود بذلك المؤثر والمغالطة جاءت من لفظه يوجد فانهم فهموا
منها ان الفاعل يعطيه للموجود وجودا اخر والحق ان الوجود الواجد الذي له يفتقر الى
المرجح ما دام موجودا بالبرهان الذي سنبينه واما ما يقولونه في تصحيح مذهبهم من بقاء البنا
بعد ذهاب البناء فما اخر جوابه الى ما بعد برهانه على ان الممكن الدائم لا يستغني عن العلة
الموجبة في حال من الاحوال   قلنا ان سلم انما اذا كان وجود شي عن غيره بعد ان لم يكن
فانه يسلم مفعوليته بمعنى ما لا مدخل في المفهوم وما زاد وارد فصار اخص من المفعول او
وجب بحذف وصار اعم لمتصل بالارادة او بالطبع فمقبول اما ان هذه فلا مدخل لها فلان
التقييد بهما لا يناقض مفهوم الفعل ولا يوجب التكرير لقولك فعل بالطبع لو كان شرطا فيه الارادة
لما فهم اذا الطبع التكرر واما ان التقييد بسبق العدم لا وجه له فلان العدم للحادث لا يتسب الى
الفاعل بل نسبه للحادث اليه من حيث افاده الوجود حتى لو وجد بذاته بعد العدم لم يكن فعلا فاذا
المعلول بالفاعل من حيث تعلق وجوده الممكن به   ان المفهوم من لفظ المفعول عند جمهور
المتكلمين اخص من المفهوم من لفظ المحدث الزماني لان لفظ المفعول لا يقع واحدا على المحقق
الا المحدث الصادر عن ارادة وعلى هذا فكل مفعول محدث وليس كل محدث مفعولا لكون ما حدث من
غير ارادة لا يطلق عليه لفظة مفعول وهذا الكلام ان اريد به ان لفظة مفعول انما وضعت في
اللغة العربية لما هذا شانه فهذا مما يرجع فيه الى ارباب علم العربية وليس لاهل المعاني الذين
يتكلمون في العلوم العقلية به تعلق وان اريد بهذا الكلام ان لسبق العدم والارادة مدخلا في
مفهوم تعلق المعلول بالعلة فان ذلك لما علمنا مفتقرا الى التحقيق والحق انه لا مدخل لهما في مفهوم
ذلك فان المفعول اعم من المحدث اذ كل محدث مفعول اعني معلول علة وليس كل مفعول محدثا فان الدائم كما

سيتبين لا يستغني عن العلة واذا قيل فعل كذا بعد العدم او فعل بالارادة فان المفعول
هاهنا اخص من مطلق المفعول وما خوذا فيه ما لا مدخل له في مفعوليته فاذا وجد شي بعد
ان كان معدوما عن شي اخر غيره فالذي اشترط في الفعل سبق العدم يسلم ان الذي وجد
عن غيره بعد العدم مفعول لكن يجب ان ينظر هل مفعوليته من حيث هو بعد العدم او
من حيث هو متقيد بقيد اخر لكونه مفعولا بالارادة او بالطبع هي بالذات ام بالعرض حتى
يكون لا مدخل لها في المفعولية الصرفة فان كانت المفعولية له من حيث هو متقيد بشي من هذه
بالعرض فالمفعول مع ذلك القيد اخص من مطلق المفعول وان كانت المفعولية من الجهة
المذكورة بالذات فاذا حذف ذلك القيد صار الشي الذي وجد اعم من المفعول اذ ليس المفعول
الا ذلك الشي مع القيد فهو اعني القيد واجب في كون الشي مفعولا فلا يكون ذلك الشي مفعولا بدونه
بل اعم فاذا قلنا فعل بالارادة فان كانت الارادة شرطا في صحة الفعل بمعنى دخولها في مفهومه
فالشي الذي قيل فيه انه مفعول مع حذفها لا يكون مفعولا بل اعم منه وان لم يكن شرطا فهو مع
اخص من المفعول ولا مدخل لها في مفعوليته الا بالعرض وبهذا يظهر مقاصد الفاضل من اول
الكلام وهو قوله قلنا ان نظر الى قول المتصف بالارادة او بالطبع واما قوله فلان التقييد بها لا
يناقض مفهوم الفعل ولا يوجب التكرير لقولك فعل بالطبع لو كان شرطا فيه الارادة لما تضاد
بالطبع التكرر فمعناه انه لا يجوز ان يدخل في مفهوم الفعل كونه بالارادة ولا كونه بالطبع اذ لو كان
كذا لكان المتصف بالواحد منهما اما ان يوجب المناقضة او التكرار لكن لا يوجب احد الامرين فليس
ولا واحد منهما بداخل في مفهوم الفعل اما الشرطية فلانه لو كان احدهما داخلا في المفهوم لكان اما
الطبع او الارادة فان كان الداخل هو الارادة كان قولنا فعل بالطبع مثل قولنا انسان هو جماد
في مناقضة لكونه جمادا لكونه انسانا وقولنا فعل بالارادة مثل قولنا انسان حيوان في تكرير الحيوان
لكون الانسان يتضمنه وان كان الداخل هو بالطبع كان قولنا فعل بالارادة مناقضة وقولنا فعل بالطبع
تكرار واما التالي فالمصنف في هذا الكتاب فانه ادعى وضوح بطلانه لاستقباح المناقضة والتكرار
مع انه لا استقباح هاهنا ولهذا لم يصرح به وفي بعض كتبه جوز التكرار كقولهم لون هو سواد مع
دخول السواد للون وقولهم صهيل الفرس والصهيل هو صوت الفرس مع ان ذلك غير مستقبح
في العرف فلم لا يجوز ان يكون الامر في المتصف بالارادة هكذا وعلى هذا فليس هذه الحجة برهانية بل
اقناعية او جدلية وما ذكره في ابانه ان سبق العدم لا مدخل له في مفهوم الفعل بتقريره ان العدم
الذي للحادث لا ينتسب الى الفاعل ايضا لانه صفة واجبة الحصول للمحدث بشرط حصول الوجود
له والوجود وان لم يكن واجب الحصول له لكن حصول الكيفية التي هي الحدوث عند حصوله واجبة

بعض نسخ

[illegible]

لا استبعاد في كون بعض صفات الشيء جائزا الا ان ذلك الشيء متى اتصف به كان اتصافه بصفة
اخرى واجبة واذا ثبت ان الحدوث وهو مسبوقية وجود الشيء بعدمه واجبا استحال اسناده
الى الفاعل فليس نسبة الحادث الى الفاعل الا من حيث افادة الوجود لا غير ولم يتعرض ولم
يتعرض في الكتاب لبيان ان يكون المنتسب الى الفاعل هو المسبوقية بالعدم ولعله انما اهمل ذكر
لظهور وجوبه فانا نعلم بالضرورة ان الفاعل لو اراد ان يجعل الحادث الزماني من غير سبق العدم
لما تصور ذلك وعلى تقدير انه كان يجعل بجعله دون سبق العدم يحصل مطلوبنا وهو جواز انتساب
ما ليس بحادث الى الفاعل ولا يكون لسبق عدمه مدخل ومما يدل على هذا ايضا انه لو جاز ان
يوجد الحادث بذاته لا بعلة لما كان مفعولا لا يعلل الحادث بفاعل اذ انما هو من جهة وجود
ذلك الحادث فان الوجود هو المعلل بالفاعل بمعنى هذا التعليل لا جزء مفهوم الحادث ولا
مطلق الوجود وهو الذي يكون متعلقا له بل الوجود الممكن دون الواجب كما ذكرنا ومفهوم
الوجوب بالغير لذاته لا يمنع الدوام واللادوام ونعلم ان الصفة الذاتية للشيء الغير الذاتية لغيره حملها
عليه اولى منه ولم يلحق الثاني لا وقد لحق الاول دون العكس فاذا كان يسمى الواجب بغيره دائما
وواجب به وقتا ما فلم يلحق الوجوب بالثاني لا وقد كان لاحقا بالاول فيصح ان يقال للدائم انه
واجب بالغير وقتا ما ولم يطلق ان يقال للحادث انه واجب به دائما فالاول احق بالنسبة الى
الفاعل والمفعولية وان لم يسم مفعولا اصطلاحا فلا مشاحة فيه فليخترع له اسم اعلى وهو
الابداع ان العقل يقسم المعلول الى دائم وغير دائم كما يقسم الدائم الى معلول وغير
معلول ولو كان الدوام او اللادوام داخلا في مفهوم المعلولية والمفعولية لكان احد القسمين
منافيا لمورد القسمة في مفهومه فما كان العقل يقسمه اليهما لكنا اذا رجعنا الى انفسنا نعلم
قطعا ان المعلول وهو الواجب بالغير لا يخل بمفهوم وجوبه بالغير كونه واجبا به دائما او
غير دائم بل ان امتنع احد القسمين كان امتناعه بامر خارج عن مفهوم الوجوب بالغير وهو المعلولية
وهذا هو معنى قوله ومفهوم الوجوب بالغير لذاته لا يمنع الدوام واللادوام فان لفظه لذاته اراد
بها ان المنع من احد قسمي الدوام واللادوام لو حصل لم يكن حصوله لذاته هذا المفهوم بل لامر
اخر كما عرفت وقوله ونعلم ان الصفة الذاتية للشيء الغير الذاتية لغيره حملها عليه اولى منه يريد
ان حملها على ما هي ذاتية له اولى من حملها على ما ليس بذاتية له فالصفة التي هي الوجوب بالغير
حملها على الواجب بالغير دائما اولى من حملها على الواجب بالغير وقتا ما وقوله ولم يلحق الثاني الا و
قد لحق الاول دون العكس فالكلام الذي ذكره بعده هو تفسيره وهو ظاهر وقوله وان لم يسم اصطلاحا
فلا مشاحة فيه يريد ان الواجب بغيره دائما ان امتنع انسان عن تسميته مفعولا بناء على اصطلاحه

انه

انه لا يسمى الشيء فعلا دون سبق العدم بعد ان يعلم ان سبق العدم ليس من الفاعل بل الذي من الفاعل
هو الوجود الممكن فقط فلا مشاحة معه في الاصطلاح اذ الغرض هو بيان ان دائم الوجود قد
يكون وجوده واجبا بالغير وذلك هو الوجود الذي يكون مع دوامه ممكنا وقوله فليخترع له اسم
اعلى وهو الابداع فاعلم ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط
من مادة او آلة او زمان وسابق وما يقابله عدم زماني لم يستغن عن متوسط لما يستعمله من ان كل
حادث لا بد وان يكون مسبوقا بمادة وزمان وانما كان اسم الابداع اعلى من غيره كالتكوين والاحداث
لان المبدع لعدم المتوسط هو اقرب الى الواجب جل جلاله في مرتبة العلية والمعلولية فما يسمى الى
شيء مما ذكرنا وهو المكون والمحدث ثم الممكن لا يصير واجبا من ذاته فترجحه ما دام موجودا
ووجوبه بالغير اذ لو استغنى عن الفاعل وبقي لذاته صار واجبا في ذاته مرجحا سواء كان الوجود في الزمان
الاول ورجح بقاؤه في الزمان الثاني جواب المرجح لا بد وان يبقى لبقاء المرجح اذ المعدوم لا يرجح والا
الى الزمان باطله بطلانه فكيف يرجح واما مسالة البناء والبناء فليعلم ان الشيء قد يكون له علة وجود
وعلة ثبات كالصنم مثلا فان علة وجوده الفاعل وعلة ثباته يبوسة العنصر الحافظ لشكله وقد
لا يكون عليهما واحدا كالقالب المشكل للماء المبتغ للسيل بعد ثباته معه فاذا عدمت علة الوجود
فان لم تبق علة الثبات ولا يتصور للوجود هذا برهان اخر على ان دائم الوجود اذا كان
ممكنا يفتقر الى العلة وانه حال بقائه لا يستغني عنها وفيه بيان ان العلة التامة لا تتقدم على
المعلول بالزمان بل يوجدان معا وجواب مسالة البناء والبناء الذي احتجوا به على ان الباقي حال بقائه
لا يفتقر الى وجود العلة اما برهان ان الدائم الممكن محتاج الى العلة ولا يستغني عنها حال البقاء فهو
المراد بقوله ثم الممكن لا يصير واجبا من ذاته فترجحه ما دام موجودا ووجوبه بغيره اذ لو استغنى عن الفاعل
وبقي لذاته صار واجبا بنفسه مرجحا وتقرير هذا الكلام ان الممكن حال بقائه سواء كان دائما او
غير دائم يفتقر الى مرجح اما ان الممكن هو حال بقائه ممكن فلان ماهية الممكن هي في نفسها قابلة
للوجود والعدم فان لم تكن قابلة من حيث هي احد الامرين في حال من الاحوال وجب ان يكون كذلك
ابدا اذ ما للذات بذاتها لا ينفك عنها فالعدم ان كانت ماهيته حال بقائها غير قابله من حيث هي كذلك
الماهية وجب ان يكون بقاؤه غير قابله دائما وكل ما هو لذاته لا يقبل العدم فهو واجب الوجود لذاته
فيكون ما فرضنا انه ممكن الوجود واجب الوجود هذا خلف وان كانت غير بقائه عن قبوله في حال
البقاء من حيث هي هي ممكنة حال البقاء اذ هو موجود يقبل العدم لذاته فهو ممكن واما ان الممكن لا بد
له من مرجح حال بقائه فلانا اذا طرحنا المقدمات بان الممكن حال بقائه يفتقر الى ما يرجح وجوده
على عدمه وهو العلة فهو ما دام موجودا ليس وجوده من ذاته بل ترجحه ووجوبه من غيره اذ لو استغنى

ذلك الغير وهو الفاعل ومتى ذلك الممكن موجودا لذاته لكان في حال وجوده بذاته واجب الوجود
فيكون بعد ان كان ممكنا صار واجبا في نفسه مرجحا وجوده على عدمه بذاته لا بسبب مرجح خارج عنه
وذلك محال لان الممكن بذاته لا ينقلب بنفسه واجبا بذاته ولا في العكس لاستحالة انقلاب الحقائق عن
حقائقها كما مر وبالجملة فان الممكن بذاته لا يصير واجبا بذاته ولا يخرجه الوجود عن الامكان كما انه
اليه من قبل فاذا فرض موجودا لا بد من مرجح وجوده فلو استغنى المرجح ان يبقى وجوده راجحا لماهيته
لماهيته مقتضيه لوجوب الوجود فيستغني عن العلة في الحال وفيما مضى يجب وجوده بذاته فـ
فرض واجب الوجود بغيره ممكنا لذاته هذا محال وان لم يبق وجوده مترجحا بماهيته والغرض انه
موجود فوجوده بغيره ثم اسناد ذلك الغير يبقى الترجيح والترجح به فلم يبق الوجود لذلك الممكن مترجحا
فيترجح عدمه لا استناد مرجح الوجود فلا يبقى موجودا واذا لم يجد الممكن لذاته ولا يستغني عن المرجح فلا بد
له في الدوام من المرجح واما ان العلة التامة لا يتقدم على معلولها زمانا فهو يتبين مما اورده من السوال
والجواب وتقرير السوال ان الذي ثبت بالبرهان الذي قررتموه هو ان الممكن في حال البقا يفتقر
الى العلة المرجحة لوجوده على عدمه وهذا لا ينافي ما ادعاه العالمون ان الباري سبحانه وتعالى لو قدر
عدمه لما كان يخل بوجود العالم لان الممكن وان لم يستغن عن العلة حال كونه باقيا الا ان تلك العلة لا
يجب ان يكون معه في زمان واحد لجواز ان يكون حال بقائه معللا بعلة كانت موجوده قبل ذلك فيكون
العلة حال وجودها موجبه وجود المعلول بعد انقضائها وعدمها اما بذاتها واما بان يعطيه قوه
يبقى بها فيترجح وجودها في الزمان الاول ثم المعلول في الزمان الثاني ويكون الباري والعالم هكذا
تعالى وتقدس عن ذلك علوا كبيرا وتقرير الجواب عن ذلك ان هذه العلة لما صدق عليها في هذا الزمان
انها اوجبت المعلول في زمان اخر فلما بها لذلك المعلول اما ان يكون عبارة عن وجوده بها او عن
امر اخر يترتب عليه ذلك الوجود والثاني باطل لوجهين اما اولا فلان ذلك المغاير لا بد وان يصدق عليه
انه في هذا الزمان يوجب المعلول في الزمان الذي بعده فيكون لما به لذلك المعلول فابلا على دانه فيلزم
التسلسل او الدور في العابات وهو محال واما ثانيا فلانا لا نفهم من وجوب المعلول بالعلة
الا وجوده بها ولا معنى له وراء ذلك فالـ للمعلول عبارة عن ذلك لا غير واذا كان الامر كذلك
فلو كانت موثره في الحال لما لا الا وهي في الحال فاتصافها بالموثريه اما في حال عدمها او في حال وجودها
لا جائز ان يكون في حال عدمها والا لكان المعدوم علة تامة للموجود وبطلانه معلوم بالبديهة ولا جائز
ان يكون في حال وجودها الا في المعلول اما حال وجوده او حال عدمه او لا حال وجوده و
لا حال عدمه فان كان حال عدمه لزم الجمع بين الوجود والعدم في الشي الواحد لان تاثير العلة في المعلول
فلما بها له اذا كان عبارة عن وجوده بها فلو كان التاثير حال عدم المعلول للزم اجتماع وجوده وعدمه

اما وجوده بالمباشر واما عدمه فلانه هو المفروض وان كان تاثيرها فيه لا حال الوجود ولا حال
العدم لزم حصول الواسطه بينهما وهو بين البطلان فاذا بطل القسمان تعين ان تاثير العلة في المعلول
حال وجوده لا بمعنى ان الفاعل يعطيه حالة الوجود وجودا ثانيا بل بمعنى ان وجوده في حال اتصافه
بالوجود انما هو بوجود علته هذا ان كانت العلة توجب المعلول بذاتها واما ما توهموه من انها تعطى
في الزمان السابق قوه يحاسى بها بعد ذلك من الزمان فهو توهم فاسد لان تلك القوه لها وجود ممكن
فيفتقر الى المرجح والكلام في بقائها مع انتفاء المرجح كالكلام فيما فرضت له واما الاضافه الى الزمان ففي
غاية البطلان وذلك الزمان في الزمان الاول اذا بطل بطلت معه الترجيح الذي فرض حسبه والمعدوم لا
يرجح البته هذا والجواب عما تشككوا به من المثال الذي استشهدوا به على استغناء المعلول حال بقائه
عن علته وهو انا نشاهد البناء يبقى مع غيبوبة علته او عدمها وهي البنا فتقريره انا لا نسلم ان في هذه
الصوره بقي المعلول بعد عدم العلة فان الذي كان اثرا للبنا هو تحريك الاجزاء بعضها الى بعض وذلك
لم يبق عند غيبوبته والذي بقي هو تماسك الاجزاء وليس معلولا للبناء بل يبس العنصر وذلك لم ينعدم
والتماسك المذكور باق وتمام الايضاح ان المعلولات على قسمين منها ما هو علة وجودها مغايرة لعلة
ثباتها واستمرارها ومنها ما علة وجودها هي بعينها علة ثباتها كالبنا المستشهد به هو من قبيل
القسم الاول والذي يدل عليه في المثال بالصنم الذي علة وجوده الفاعل وعلة ثباته يبوسة العنصر
الحافظ لشكله واما القسم الثاني فمما يدل عليه بالمثال المشكل للماء فانه مع كونه علة لوجود ذلك
الشكل هو علة لبقائه ايضا فلما بان انه على جميع التقادير لا بد من المرجح في حاله الثبات فاذا عدمت
علة الوجود هي علة الثبات فلا يتصور وجود الشي مع عدمها وان كانت علة الثبات غيرها
جاز بقا الشي موجودا بعد عدم علة وجوده لكن يستحيل بقاؤه مع عدم علة الثبات التي يبقى
بها

التلويح الرابع في ترتب المعلول على العلة والاشارة الى كيفية العلل التي
يجب فيها التناهي وما لم يجب اعلم ان وجود المعلول يتعلق بالعلة من حيث هي على الجهات
التي صارت بها علة من وجود ما يجب وارتفاع ما لا يجب كالحاجة الى معاون كالنشار الى منشار
او وقت او مادة او زوال مانع او وجود آلة او ارادة او داع كما يحكى في ارادة الاكل الى الجوع
وكل ما يضر به امرا ما علة لغيره بالفعل فله مدخل فاذا وجد الجميع لم يتأخر عنه المعلول
واذا انتفى المعلول فاما لانتفاء علته بجميع اجزائها او لانتفاء جزء هو بها علة فاذا استمر عدم
العلة على الطريقين دائما يستمر عدم المعلول واذا تسرمد وجودها بالفعل يتسرمد الوجود
والابداع وهو ان يكون وجود شي عن شي غير مسبوق على اصلا كمادة ووقت وشرط ما وهو
غير التكوين المنسوب الى مادة والاحداث المنسوب الى وقت واعلى منهما وكل مسبوق

بالعدم عن مدفوع لملاحظة الحضور امر مما ذكر   قوله فاذا وجد الجميع لم يتاخر عنه المعلول
برهانه انه لو تاخر عنه لكان صدوره عنه في وقت دون وقت يتخصص لاجل الوقتين بالصدور ان
لم يكن لمخصص زائد على العلة التي فرض انها مستجمعة لجميع الجهات المعتبرة في العلة كان ذلك
ترجيحا لاحد الطرفين المتساويين من غير مرجح وهو محال وان كان لمخصص زائد عليها كان
ذلك المخصص معتبرا في العلة فلا يكون بدونه مستجمعة كل الامور المعتبرة في علتها بالفعل
وقد كانت فرضت انها مستجمعة لذلك هذا خلف قوله واذا امتنع المعلول فاما لامتناع علته بجميع
اجزائها او لامتناع جهة هي بها علة تنبيه ذلك بان يقال ان الممكن اذا عدم بعد وجوده فلا بد العدمه
من سبب لضرورة كل حادث اليه وذلك السبب اما ذاته وهو محال لانه لو كان ذاته سبب عدمه
فلا يوجد والمقدر انه وجد فسبب عدمه هو امر غيره وذلك الغير ان كان عدم علته فهو
المطلوب وان كان امرا اخر فلا يخلو اما ان يكون وجوديا او عدميا والاول محال لان مع وجود ذلك
الامر اما ان يحل امر من الامور المعتبرة في العلة او لا يحل فان لم يحل لزم تخلف المعلول عن علته
التامة وقد سبق بطلانه وان اخل فذلك هو مطلوبنا والثاني محال ايضا لان ذلك العدمي ان لم
يكن عدم امر له مدخل في عليته علة وجود ذلك المعلول الذي فرض عدمه عاد المحال والا فهو
نفس ما اردنا بيانه وتحصيل هذا البيان انه لو انفك عدم المعلول عن عدم علته التامة او الناقصة
للزم تخلف وجوده عن وجود علته التامة وصحة الشرطية وبطلان التالي ظاهران بما سبق
وقوله فاذا استمر عدم العلة على الطرفين فانما تشير به عدم المعلول يريد بالطرفين عدمها ان
كانت مركبة لجميع اجزائها او بعض اجزائها فقط فان عدم بعض اجزاء المجموع يكفي في عدم المجموع
من حيث هو مجموع   واعلم ان الممكن المتاخر عن العلة الكاملة بالذات انما وجوده بغيره
بعد امكانه لذاته عقلا اذ لو وجب بذاته او امتنع فلا تعلق بالغير والممكن لا يستحق الوجود
لست اقول يستحق العدم لممتنع فلا استحقاق وجوده باعتبار الامكان فلا استحقاق الوجود
بغيره فلا كونه يتقدم عقلا على كونه وهو الحدوث الذاتي المحمول في كل وقت في زمان الوجود
بغيره ايضا اذ ما من ذاته لا يستحق الوجود ومن غيره يستحق وكل شيء هكذا الا وجهه اي جهة
الوجوب به   مقصوده من هذا الكلام اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتصحيح معنى
للحدوث الذاتي بان امكان الممكن لذاته قبل وجوده بغيره قبلية بالذات فانه لو لم يكن لذاته لما وجد
بغيره فلا يمكن للعقل من ملاحظة وجوده بالغير الا بعد ملاحظة امكانه بالذات والدليل على
ذلك ان الشيء اذا لم يكن ممكنا لذاته فهو اما واجب لذاته او ممتنع لذاته والوجوب والامتناع
كل منهما مناف للتعلق بالغير في الوجود اما في جانب الوجوب فلا استغناء الواجب في وجوده عن

الغير واما في جانب الامتناع فلان الممتنع لا وجود له ليكون محتاجا فيه الى غيره فلا يتعلق الوجوب
بالغير الا بعد الامكان بالذات والممكن لا يستحق الوجود من ذاته اذ لو استحقه من ذاته لكان
واجبا ولا نعني بعدم استحقاقه للوجود استحقاقه للعدم فان الذي يستحق لذاته العدم هو الممتنع
لا الممكن وليس استحقاق العدم لازما لعدم استحقاق الوجود فان الممكن لا يستحق من ذاته لا الوجود
ولا العدم فالمفهوم من لا استحقاقه الوجود غير المفهوم من استحقاقه العدم وغير ملزوم له
فلا استحقاق وجود الممكن باعتبار امكانه بل استحقاق وجوده بغيره قبليته بالذات لانا نعلل
استحقاقه لان يوجد بغيره بعدم استحقاقه لان يوجد بذاته فلا كونه موجودا متقدم بالذات على
كونه موجودا ولا نعني للحدوث الذاتي الا تقدم لا كونه على كونه اي تقدم لا وجود الشيء على وجوده تقدما ما
ذاتيا وهذا الحدوث الذاتي يصدق على دوام الوجود بغيره ايضا ويتحقق صدقه عليه في كل وقت
من اوقات وجوده اذ الدائم الوجود بغيره ايضا لا يستحق الوجود من ذاته ويستحقه من غيره فيتقدم
لا كونه على كونه بالذات ولما قرر ذلك استشهد بما ورد في بعض الايات وهو كل شيء هالك الا وجهه
وفسر وجهه بجهة الوجوب به فيكون المعنى ان كل شيء هو هالك اي ليس له من ذاته وجود الا جهة
الوجوب بالباري عز وجل فانها غير هالكة اي باعتبارها حصل لذلك الشيء الوجود باعتبار ذاته
لم يكن مستحقا للوجود وهذا التفسير ان لم يكن منتقلا ابتداء او ما جرى مجراه فهو تحكم ولا يجوز
واذا حدث شيء بعدما لم يكن وجوده فلا بد وان يكون المرجح او جهة ما لها مدخل في الترجيح حدث
اذ لو دام المرجح لدام الترجيح والوجود ثم نعود الكلام الى الحادث المرجح فغير منقطع اما ان يتسلسل
علل حادثة وانه محال وقد بطل بالبرهان والضابط او يتسلسل على متعاقبة ويتعين هذا ولا
ينقطع اذ نعود هذا الكلام في اول حادث فكل حادث فلحدوثه اسباب متسلسلة غير متناهية
متعاقبة لا تجتمع اصلا   المقصود من هذا الكلام بيان انه لا يمكن ان يحدث في الوجود حادث
زماني الا وسبقته حوادث متعاقبة بعضها قبل البعض وذلك الى غير البداية وتقريره ان كل حادث
فهو ممكن اذ لو لم يكن ممكنا لكان اما واجبا او ممتنعا لا جائز ان يكون واجبا والا لما كان معدوما فلم يكن
حادثا ولا جائز ان يكون ممتنعا والا لما وجد فلم يكن حادثا ايضا واذا كان ممكنا وكل ممكن له مرجح
فالحادث له مرجح وهذا هو معنى قوله فاذا حدث شيء بعدما لم يكن وجوده وهذا المرجح لوجود
الحادث لا يخلو من احد امرين اما ان يكون حادثا او قديما لكن ليس بقديم فهو اذن حادث اما بجملته او
بعض اجزائه وانما قلنا انه ليس بقديم لانه لو كان قديما لكان الحادث المرجح قديما ايضا والا لكان
تخصيصه بالوقت الذي حدث فيه من ذلك المرجح تخصيصا من غير مخصص انه لم يعين بذلك المرجح
امر او كان المرجح يعين ترجيحه له على امر شرط فلا يكون تمام المرجح دونه اذ الامر به امر وهذا

دالنا هاهنا على ان المعنى بعدم الوجود السابق على وجوده تقدما
عقلا

يظهر معنى قوله فلا بد وأن يكون المرجح أو جهة ما لها مدخل في الترجيح حدث إذ لو دام المرجح لدام
الترجح والوجود وهذا المرجح الحادث إما جملته أو جهة ما لها مدخل في الترجيح فيعود الكلام إليه
في أنه يحتاج إلى مرجح حادث هذا شأنه ولا يزال الكلام هكذا متسلسلا من غير انقطاع إلى حادث
لا يفتقر إلى مرجح حادث وإلا لزم المحال المذكور وهذا هو المراد بقوله ثم يعود الكلام إلى الحادث
المرجح غير منقطع فلا بد من حوادث مترتبة متسلسلة إلى غير النهاية إذ الدور عرفت استحالته
فهذه الحوادث المتسلسلة فلا يخلو إما أن يكون واقعة معا في الزمان أو لا يكون كذلك بل على سبيل
التعاقب لا جائز أن يكون معا لما عرفت من البرهان الدال على استحالة وجود أمور غير متناهية مترتبة
موجودة معا في زمان واحد فتعين كون تلك الحوادث متعاقبة بعضها قبل البعض غير منتهية إلى
حادث لا يسبقه حادث آخر لأن الكلام في ذلك الحادث كالكلام في غيره وإلى هذا أشار بقوله إما أن
تتسلسل علل حادثة واقعة معا وقد بطل أو حوادث وإذا بالضابط ترتيبها ووقوعها معا في
الزمان وأما قوله فكل حادث فلحدوثه أسباب متسلسلة عديمة النهاية معا فيه لا يمتنع أصلا فهو
نتيجة البرهان الذي قرره والحادث من غير الحركات الغير الواقعة دفعة إن لم يسبق بأن آن
وجوده غير آن عدمه وبين الآنين زمان فله سبب فلا بد من علة ثابتة وإلا تسلسل إذ هي معا فينتهي
إلى الواجب ثم من الظاهر أن في الوجود أشياء ثابتة من الممكنات ومجموع الممكنات ثبت أو بطل
لها علة ثابتة لا الوجود والثبات للجملة من حيث هي جملة هو الواجب وجوده هذا
الكلام هو جواب عن سؤال وذلك السؤال هو أنه إذا أمكن وجود علل ومعلولات من الحوادث
غير متناهية ولا مجتمعة فلا حاجة إلى الانتهاء إلى علة ثابتة هي واجب الوجود فقد أجاب عنه من
وجوه ثلاثة الوجه الأول هو الذي عناه من ابتداء كلامه إلى قوله فينتهي إلى الواجب وتقريره أن
الحوادث على قسمين منها ما يصح وقوعه دفعة ومنها ما لا يصح وقوعه دفعة فالأول هو ما وراء
الحركة من الحوادث والثاني هو الحركة كما عرفت في العلم الطبيعي والذي يقع دفعة إما أن يسبق
حدوثه زمانا أو لا يسبق لا جائز أن لا يسبق إذ الآن الذي آن وجوده إما هو بعينه آن عدمه أو غيره فإن
كان بعينه لزم اجتماع وجود الشيء وعدمه في آن واحد وذلك محال وإن كان غيره فلا يخلو إما أن
يكون بين آن وجوده وآن عدمه زمان أو لا يكون فإن لم يكن لزم تتالي الآنات وقد مر في الطبيعي بطلانه
وإن كان بين الآنين المذكورين زمان فذلك الحادث الواقع دفعة يسبقه زمان وإذا عرفت هذا فالكلام على
أنه لا يسبق زمانا فأدى ذلك إلى أنه لا بد وأن يسبق وكل ما لزم من فرض حصوله حصول نقيضه فهو محال
فكون الحادث الواقع دفعة لا يسبق زمانا هو محال وإذا كان عدم سبقه محالا فالحق أن له سببا
لما كان سابقا وكل ما كان كذلك لا بد له من علة ثابتة فلهذا الحادث المذكور علة ثابتة وعلل الثبات مجتمعة

بالبرهان والقياس أو يتسلسل علل متعاقبة وبتقريرها ولا ينقطع إذ نعود هذا الكلام ...

إذ لا يبقى الشيء مع زوال شرطه كما مر ولا تتسلسل تلك العلل إلى غير النهاية بسبب اجتماعها
كما سبق في ضابط التناهي واللاتناهي فلا بد من انتهائها إلى واجب الوجود لذاته فلم يغن عن
الحاجة إلى الواجب ما ذكر من العلل الحادثة الغير المنقطعة الوجه الثاني هو قوله ثم من
الظاهر أن في الوجود أشياء ثابتة من الممكنات وهذه الأشياء التي أشار إليها هي مثل الجرم
المتحرك والنفس المحركة للأفلاك والعقول العالم العنصري ونفس الإنسان المدركة لذاتها
التي يعلم بالضرورة أنها باقية وغير متبدلة واعلم أن بعض المتكلمين ادعى أن الجسم لا يبقى
زمانين وكذا العرض وهذه المقالة وأمثالها وإن كانت واهية إلا أن بطلانها لا يتبين إلا بالنظر
والاستدلال بخلاف الحال في نفس الإنسان فإن ثباتها واستمرارها يعلمه كل أحد بالبديهة
فهي التي بأنها ظاهر على الحقيقة وما عداها فلا بد في إثبات ثباته من دليل الوجه الثالث
هو المذكور بعد ذلك إلى قوله هو الواجب وجوده والمعنى منه أن مجموع الممكنات من حيث
هي جملة ومجموع أمر ثابت ولا يسوق الحال في ذلك سواء كانت آحاد تلك الممكنات ثابتة أو غير
ثابتة وقد عرفت أن كل ممكن ثابت فله علة ثابتة فعلة وجوده وثباته من حيث هو مجموع
وجملة هو الواجب الوجود لذاته لاستحالة جميع العلل الثابتة إليه كما علمت ولقائل أن يقول
لا نسلم أن الممكنات جملة ومجموعا ثابتا بل المجموع الحاصل من بعضها في كل آن من الآنات غير
المجموع الحاصل من بعضها في الآن الذي قبله والآن الذي بعده فإنه مع حدوث كل حادث
حدث مجموع لم يكن فللسائل أن يدعي في هذه المجموعات ما كان ادعاه في كل واحد من الحوادث
فيقول إن كل مجموع منها معلول للمجموع الذي قبله وهلم جرا من غير حاجة إلى الانتهاء إلى
الواجب لذاته فإن أبطل دعواه بما ذكر من أن العلة التامة يجب أن يكون موجوده مع المعلول
في الزمان فلا يكون المجموع السابق علة تامة للاحق بل لا بد من علة أخرى مقارنة فإن كل
واحد من المجموعات آن وجوده غير آن عدمه فلا بد وأن ثبت فإن من الممكنات ما نعلم ثباته
بالضرورة لم يلزم هذا الوجه متفرعا على ما قبله سؤال الحادث إذا حصل وله علة
ثابتة فنسبته إليها ليست دائمة وإلا لدامت ولكنها حادثة فللنسبة علة حدوث وما
ثم يعود الكلام إلى نسبة النسبة في نسبتها إلى علة الثبات ويتسلسل العلل الثابتة إلى غير
النهاية جواب فلولا وجود شيء ثابت على سبيل الحدوث متجدد الاتصال وهي الحركة الدائمة
المقربة والمبعدة للعلل للزم السؤال مستمرا فالحركة من حيث عدم ثبات آحادها توجب حدوث
حوادث ومن حيث ثبات نوعها فدائما في الحادث كل ما استمر أمره بعث نسبة الحادث إلى
علته الموجدة أو المثبتة حتى يأتي عدد من نوعها يوجب قطع النسبة فيعدم الحادث ويثبت

[illegible]

النسبة شأنا مرة وأوجبت الحدوث والبطلان لتجدد إعداد المرة فانظر إلى حركة أوجبت
النهار لطلوع الشمس مرة وبقاءها فوق الأرض جملة حيث تصنعها مثلا متجددا إعدادها إلى
أن غربت من الغروب فبطل النهار بضروري وجود حركة دائمة لا تنصرم وقد علمت أنها الدورية
وهي النفسانية   أما السؤال فظاهر وأما الجواب فتقول فلولا وجود شيء ثابت على تسلسل
الحدوث والتجدد ولا مفهوم له وراء ذلك فدوام هذه الماهية وثباتها هو دوام الحدوث وثباته و
قوله وهي الحركة الدائمة يعني أنها لو لم تكن دائمة لجاز انقطاعها ولو فرض انقطاع هذه الحركة في
حالة لاستحال بعدها حدوث حادث فإنه إذا لم يحدث في حالة لم يحدث بعدها يفتقر إلى حادث
وذلك الحادث أيضا يفتقر إلى مثله فلم يتصور الحدوث ومهما فرضت حركة دائمة انقطع الاستبهام
بل كما يقال لم صارت هذه الحبة سنبلة ولم تكن كذلك من قبل مع كونها كانت مدفونة في الأرض أيضا
فيقال مثلا لفرط برد الشتاء وعدم القرب من الاعتدال فيقال ولم زال ذلك البرد وحدث قرب
الاعتدال فيقال لحدوث حرارة الهواء فيقال ولم حدث ذلك فيقال لارتفاع الشمس وقربها من
وسط السماء فيقال ولم قربت منه فيقال لأنها متحركة طبعا على الدوام ولما وصلت إلى جزء معروف
من السماء فكونها متحركة بالطبع مع الوصول إليه علة للانفصال عنه والوصول إلى غيره ويتمادى
الأمر كذلك إلى غير النهاية كما سيأتي شرح ذلك مفصلا فشرح الحوادث بعد تسلسل أسبابها
الأرضية بالآخرة لا محالة إلى الحركة المستمرة لا على أن يكون الأمر كذلك وقوله المقربة والمبعدة للعلل
هو كما لحمل الشمس مقابلة لجزء من الأرض فتنورها ثم تزيلها عن مقابلته فتزول ذلك التأثير
أو كما حدث استعدادا لها تسيل الآثار عن المبدأ المفارق فإذا زال ذلك الاستعداد لم تسل ذلك
الفائض عن المفارق أبدا وقوله وللزوم السؤال شديدا تريد أنه لولا وجود الحركة الدورية لما كان
إلى دفع هذا السؤال سبيل بل كان يلزم لزوما شديدا ويمكن أن يقرر ما يلزم عن عدم هذه الحركة على
وجوه أخر لعله أحدها أن تأثير الواجب الوجود في معلوله الأول يجب أن يكون تأثيرا أزليا فيلزم أن
يدوم بدوامه معلوله ويدوم معلوله معلول معلوله لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة كما
مر فلا ينتهي الأمر إلى الحوادث العنصرية البتة وذلك باطل وثانيها أن علة كل واحد من الحوادث
العنصرية لا بد وأن يكون حادثة فتفتقر إلى علة أخرى وهلم جرا فيلزم التسلسل في أمور مترتبة موجودة
معا إلى لا نهاية وذلك محال كما عرفت وثالثها أن عدم المعلول لا ينفك عن عدم العلة كما مر فيلزم
من عدم أي شيء كان عدم علته الموجودة معه ومن عدم علته عدم علة علته فيلزم عدم واجب الوجود
لذاته والواجب لذاته يجب أن يكون ممتنع العدم هذا خلف وبوجود الحركة المستمرة تندفع هذه
الإشكالات كلها إذ بوجود المادة والجسم المتحرك على الدوام تستعد المادة في كل وقت لحدوث حادث

يريد أن ماهية هذا الشيء هي الحدوث

وعدمه على ما مر بيانه مختصرا ويأتي مفصلا وقوله فالحركة من حيث عدم ثبات آحادها جاز أن تتم
من ذلك الآحاد المفروضة إذ الحركة متصلة لا جزء لها بالفعل بل الذي يقع بحسب الفرض فالحال في
الجسم الواحد المتصل فيكون المعنى أن الحركة الدائمة علة حدوث الحادثات باستعداد يعرض أجزاء
لها وما ذكره بعد ذلك إلى قوله فأوجبت الحدوث والبطلان لتجدد إعداد المرة فلا وضعه بمثال
حدوث النهار لطلوع الشمس فإنه جعل حركتها فوق الأرض جملة لصنف من نوع الحركة الدورية
وحركتها في النصف الآخر من الفلك لصنف آخر منها وجعل نقطها لكل درجة درجة مثلا أشخاص
تحت الصنف فالصنف يأتي مع تجدد الأشخاص وتلك المرة الصنفية لما بقيت فوق الأرض هي
الدائمة بالنسبة إلى ثبات النهار إلى علة ثباتها ووجودها وتلك المرة التي هي مدة الثبات بعينها
مقربة من انحناء سبب الزوال بما يعرض لها من الأجزاء الشخصية إذ هي المقربة إلى الغروب المبطل
للنهار وإذا ثبتت هذه الحال في الحركة الدائمة الغير المتصرمة ثبتت ضرورة وجودها في حدوث
الحادثات واندفاع ما أورد السؤال بها قوله وقد علمت أنها الدورية وهي النفسانية يشير
إلى ما بين المطلوبين علما في العلم الطبيعي ولو لم تكن دورية لانصرمت كما بين في ذلك العلم وكونها نفسانية
تبين وجه الحاجة إليه فيما بعد من البحث واعلم أنه ربما عاد ورود السؤال بما أورده على وجه
آخر لا يتخلص بوجود الحركة المذكورة فيقول إن المعارضات بالطبيعة كالعقول وبالجملة الأزليات
لها إلى عللها نسب وللنسبة ثبات بثباتها وللثبات نسبة أخرى وهلم جرا وجملة أن النسبة
اعتبارية فليس لها نسبة نسبة محوجة إلى علة خارجية كما أوضحه التسطير السابق
واعلم أن المباشر للحركة لا يجوز أن يكون عقلا محضا أي مجردا عن المادة بالطبيعة إذ لا بد له من تخيل حدود
جزئية فإن الحركة من آ إلى ب غير الحركة من ب إلى د والرأي الكلي لا ينبعث منه الإرادة للجزئية
إذ ليس تخصيصه لنفسه بجزئي أولى من غيره والعقل رأيه الكلي متساوي النسبة إلى النقط فلا
يلزم تعين بعضه منه ورعاية الأوضاع لا بد لها من قوة تحملها في جسم فلا يمكن للمجرد عن المادة ذلك
بل المباشر للحركة نفس   وقد بين في العلم الطبيعي أن هذه الحركة الدورية إرادية فلا يجوز أن
يكون المباشر لها عقلا محضا أي مجردا عن المادة بالكلية واحترز بقوله عن النفس الناطقة فإنها و
إن كانت مجردة من حيث ذاتها وما يعتريها لكونها ليست بجسم ولا حالة في الجسم فليست مجردة بمعنى
عدم الاستكمال بالجسم والتعلق به من جهة التدبير والتصرف وتقرير البرهان على المطلوب أن كل
مباشر للحركة الإرادية فلا بد له من تخيل حدود جزئية ولا شيء مما هو عقل بمتخيل للحدود الجزئية فلا شيء
من المباشر للحركة الإرادية بعقل أما الصغرى فبينها بقوله فإن الحركة من آ إلى ب غير الحركة من ب
إلى د وربما أورد عليه شك وهو أن المحرك حركة دورية أوضاعه متشابهة والحدود جزئية له بالفعل
هذا

وما نفرض شيء حركة جزئية فيه ليس اولى من غيره وليس حاله كحالنا فان لنا خطوات تتعين بها
حدود المسافة تتعين بها التخيل وجوابه ان حدودها تتعين بما يليها من جهتها وبالمناسبات
الكوكبية من التربيع والتسديس وما يجري مجراه ولا تتم هذه المقدمة الا بما يأتي فيما بعد واما الكلي بيان …
فبيانه ان العقل اما ان يعقل الحدود الجزئية عند مباشرته للتحريك او لا يعقل فان لم يعقل لم يصح
للتحريك لوجهين احدهما انه اذا كان كل مباشر للحركة الارادية لا بد له من تخيلها لزم من صدقه بطريق
عكس النقيض صدق كل ما لا يعقل الحدود الجزئية فلا يباشر الحركة الارادية فما دام لم يكن العقل متخيلا
تلك الحدود فلا يكون مباشرا للحركة الدورية وهو المطلوب وهذا وجه سهل لم يذكره في الكتاب
بل الذي ذكره هو الوجه الثاني وهو انه متى لم يعقل العقل حدود الحركات الجزئية لم يتعين
ارادة جزئية للحركة من بعض تلك الحدود الى البعض لان التصور الكلي لا يصدر عنه فعل جزئي بان
نسبة كل كلي الى جميع ما يندرج تحته من الجزئيات واحدة فليس تخصيصه لنفسه بجزئي اولى من
غيره فاما ان يقع كلها او لا يقع شيء منها وكل واحد من الامرين محال وهذا هو معنى ما ذكره بقوله
فان صغرى القياس الخ قوله فلا يلزم نحن نعطيه منه هذا انه لم يتخيل الحدود الجزئية واما ان تخيلها
فلما بين في علم النفس من الطبيعي انه يفتقر في تخيلها الى قوة تخيلية حالة في الجسم وذلك ما هو كذلك
فليس بعقل لعدم تجرده عن المادة بالكلية حينئذ وهذا هو المراد بقوله وزعانه الاوضاع لا بد
لها من قوة تخيلية في جسم فلا يمكن للمتجرد عن المادة ذلك وهذا تمام البرهان على ان مباشر الحركة ليس
بعقل وعلى تقرير ما في الكتاب على صور كثيرة فاسدة غير هذه فاما ذكرت هذه على حسب
ما خطر واعلم انه اذا كان العقل انما نعني به الذات المجردة عن المادة وعلائقها وتدبيرها
التجرد عنها بالكلية كما فسره صاحب الكتاب في هذا الموضع لم يحتج في كونه لا يصح ان يحرك مباشرة
من نقطة الى نقطة بارادات جزئية الى اقامة برهان فانه متى حرك كذلك لم يكن عقلا بالتفسير
المذكور وقوله بل المباشر للحركة نفس فاعلم انه لما بين ان محرك الحركة المستديرة لا بد ان يكون
مريدا وكل ذي ارادة فهو اما نفس او عقل فلما بين امتناع كونه عقلا تعين ان يكون نفسا لا محالة
سؤال الحركات معلولة للارادات الجزئية والارادات الحادثة لا بد ان يكون
لها علل من نوع فوقها فيثبت طبقات من الانواع علل ومعلولات لا الى نهاية جواب
لولا ان النفس المحركة لهذه لها ارادة كلية تستند اليها الارادات الجزئية للزم هذا الا ان
لها ارادة دائمة كلية بازاء حركة دائمة تتبع ارادات جزئية فكل نقطة تعرض وصول
المحرك اليها من ضرورة الارادة الكلية لمطلوب كلي بالذات تتخصص ارادة جزئية بالتحريك عنها صورة
الى اخرى فالوصول الى كل نقطة مع الارادة الكلية علة لها جزئيات وهو الارادة الكلية

ومتجدد وهو وصول النقطة المتحركة منها الى غيرها وهذه الحركة علة الوصول الى نقطة اخرى
فالارادات الحركات علة الوصول الى النقط والوصول مع الارادة الكلية موجبا للارادة الجزئية
والمحتاج الارادة الى نفس حركة احتاجت تلك الحركة الى ما حتى يلزم الدور بل الى عدد آخر من
نوعها فلا دور حينئذ   اما تقرير السؤال ان هذه الحركات المتعينة بالحدود قد
استندتموها الى ارادات جزئية حادثة وهذه الارادات لاجل انها حادثة لا بد ان يكون
عللها حادثة والا لكان حدوثها في وقت دون ما قبله او ما بعده ترجيحا من غير مرجح ولا بد
وان يكون عللها الحادثة موجودة معها في الزمان اذ العلة التامة يجب كونها كذلك كما عرفت
ويكون الكلام في عللها كالكلام فيها فيستدعي طبقات من العلل والمعلولات لذوات متغيرة
مترتبة غير متناهية مجتمعة وقد بين استحالته وقوله لا بد ان يكون لها علل يريد بالعلل
ما هي حادثة ايضا والا لم يتم الشكل وقوله من نوع فوقها يشير به الى ان هذه الارادات
الحادثة انما فرضت للنفوس الفلكية فعلل تلك الارادات لا يجوز ان يكون لنفس او جسم كذلك
الى لا نهاية له لما تبين من وجوب تناهي الاجسام فهي ادون من العقل ومرتبة العقل فوق مرتبة النفس
الفلكية اذ هو اقرب الى الباري جل جلاله في طبقات العلية والمعلولية كما ستعلم واما تقرير صورة
الجواب فكلامه فيه ظاهر الا ان قوله فكل نقطة تعرض وصول المحرك اليها من ضرورة الارادة
الكلية لمطلوب كلي بالذات هو الذي هاهنا موضوع وضعه وقوله تتخصص ارادة جزئية بالتحريك
منها الى غيرها هو محمول لها وقد مثل ما ذكره جوابا لمن اراد الذهاب الى الحج فان ارادته الحج لا
توجب حركة رجله بالتخطي الى جهة معينة ما لم يتجدد له ارادة جزئية للتخطي الى الموضع الذي
تخطى اليه ثم حدث له بتلك الخطوة تصور لما وراء تلك الخطوة وينبعث منه ارادة جزئية للخطوة
الثانية ثم حدث له بتلك الخطوة تصور لما وراء تلك الخطوة وينبعث منه ارادة جزئية للخطوة
الثالثة وانما ينبعث من الارادة الكلية التي تقتضي دوام الحركة الى الوصول الى مطلوبه فتكون
الحادث حركة وتصورا وارادة فالحركة حدثت بالارادة والارادة حدثت بالتصور الجزئي مع
الارادة الكلية والتصور الجزئي حدث بالحركة ويكون مثاله مثال من يمشي بسراج في ظلمة فلا يظهر
له السراج مثلا الا مقدار خطوة بين يديه فيتصور خطوة واحدة بضوء السراج فينبعث له
من التصور والارادة الكلية المحركة ارادة جزئية لتلك الخطوة بعينها فيحصل الخطوة بعينها
وهي موجبة للارادة التي هي موجبة التصور ثم يكون تلك الخطوة سببا لتصور الخطوة الاخرى
فتصور فيحدث من الخطوة تصور آخر ومن التصور ارادة اخرى ومن الارادة خطوة اخرى ومن
الخطوة تصور آخر وهكذا على الدوام ولا يمكن ان يكون حركة جزئية الا كذلك فهل لا يمكن ان يكون

حركة السما الا ان حركة السما غير منقطعة وحركة من اراد الذهاب الى موضع معين ينقطع
عند وصوله ويجب ان يعلم ان كل ممكن حادث فلا بد له من علة مركبة اذ لو كانت كل علله القريبة
والبعيدة بسيطة لكانت تلك العلل ببساطتها اما قديمة او حادثة والاول يبين بطلانه واما
الثاني فيلزم منه اما الدور او التسلسل فانها لاجل حدوثها تفتقر الى علة مقارنة حادثة
لا محالة فان كانت تلك العلل مركبة فهو المطلوب وان كانت بسيطة فالكلام في العلة الثانية
كالكلام في الاولى وهلم جرا وبهذا يكون لزوم الدور او التسلسل ظاهرا ومما عرفته لولا
تركب العلة من الارادة الكلية والوصول الى كل نقطة ما وجب تجدد الارادات والحركات
الجزئية على الدوام فانه ما كان يلزم من الحركة الى نقطة وجود ارادة جزئية عن تلك النقطة
الى غيرها على تقدير عدم الارادة الكلية واعلم ان النكتة التي يندفع بها هذا التشكيك وكل
ما قيل في جوابه كالتفصيل لها هي ان الحوادث باسرها تستند الى الحركة الدورية المستمرة
واستمرار هذه الحركة التي هي علة حادثة لكونها ليس لها ابتدا زماني فهي دائمة باعتبار وبه
عن العلة الحادثة وحادثة باعتبار وبه كانت مستند الحادثات فان سيلنا عن لميه استغنا
اعتبارها الحادث عن حدوث علة مع انا حكمنا حكما كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا
المراد بالحادث الذي هو موضوع هذه القضية هو الماهية التي عرض لها الحدوث من
حيث هي معروضة له والحركة ليست لذاتها حادثة لذاتها بمعنى ان ماهيتها هي الحدوث
والتجدد اي عبارة عنه ان يعبر عنه فانها لم تكن مفتقرا الى ان يكون علة حادثة وغير ادا
رجعنا الى عقولنا لم نجدها حادثة فوجوب حدوث العلة الا للمعلول المتجدد اما المعلول
الذي هو بنفسه ماهية التجدد والتغير فلا نجدها حكم عليه الا اذا عرض له تجدد وتغير زائدا
عليه فالحركة الحادثة بعد ان لم تكن كخلاف المتصلة الدائمة وحدوث العلة التي تفتقر
اليه المعلول الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زائدا والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة
الدائمة فالحاصل ان كل واحد من المتغيرات ينتهي الى ماهية دائمة هي نفس التغير فلذلك انما
لم تكن علتها حادثة ولكونها نفس التغير صح ان يكون علة للمتغيرات والماهية التي هي التغير
هي الحركة ولهذا قال بعض اعاظم اصحاب الكشف انها هوية يمتنع ثباتها لذاتها وهذا من المباحث
اللطيفة النافعة جدا وبه يندفع اشكالات كثيرة وافادة تصور هذا المعنى على هذا الحد من
الايضاح مما لم اجده في كلام من تقدم سوال الحركة ان كانت علة لحدوث شي لا يكون قبل
وجودها ولا مع وجودها اذ لا بد وان يحصل ثم يصير علة وبعد الحصول لا بقا للحركة زمانا فلا علية
جواب بعد وجودها بالذات ومع وجودها بالزمان كما يتوهم من حركة الشعاع مع حركة الشمس

او حصوله بسببها الحركتها كما الحس جعلته اذ قد علمت من طريق اخوان الفلسفة لا انصرام
لها ولا اول منها من طريق تعدد دوام الحوادث سلسلة متعاقبة معنى السوال
ان الحركة لا يجوز ان يكون علة لحدوث شي اذ لو كانت علة لذلك لكان كونها علة بالفعل اما قبل
وجودها او مع وجودها او بعد وجودها والاقسام الثلثة باطلة فكونها علة لحدوث شي بالفعل
باطل وكلم انها علة لحدوث كل الحوادث وهذا مناقض اما انها لا يجوز ان يكون علة قبل
وجودها فلان الشي اذا لم يكن حاصلا في نفسه لا يكون مؤثرا في حصول غيره لحصوله في نفسه
مقدم على تحصيله لغيره وبهذا يتبين انه لا يجوز ان يكون علة مع وجودها وهذا هو المراد بقوله
لا يكون قبل وجودها ولا مع وجودها اذ لا بد وان يحصل ثم يصير علة واما عدم جواز عليتها
بعد وجودها فلان الحركة لا بقا لها بعد حصولها اذ هي هيئة يمتنع ثباتها لذاتها فلا تبقى زمانا
البتة واذا كانت بعد الحصول غير حاصلة وكل ما ليس بحاصل فهو ليس بعلة للتحصيل فالحركة
بعد حصولها لا يكون علة لتحصيل شي واليه اشار بقوله وبعد الحصول لا بقا للحركة زمانا فلا
علية هذا تمام التشكيك على علية الحركة للحدوث واما الجواب عنه فهو ان هذا القبل
والمع والبعد اما ان يراد بها ههنا كونها بالذات او كونها بالزمان او بمعنى اخر لكن لا وجه للمعنى
الاخر لان عدم توجيه التشكيك عليه ظاهر فهي اما بالذات او بالزمان فان اريد انها بالذات
فالحق هو القسم الثالث وهو انها يكون علة بعد وجودها فلا يلزم من ذلك ان يكون المعدوم
علة للموجود لوجوب مقارنة وجود العلة لوجود المعلول في الزمان وان اريد انها بالزمان
فالحق هو القسم الثاني وهو انها علة مع وجودها ولا باس في ذلك بتقدم حصول الشي في نفسه على
تحصيله لغيره لان ذلك التقدم انما يلزم ان يكون تقدما ذاتيا لا تقدما زمانيا وبهذا يظهر معنى
قوله بعد وجودها بالذات ومع وجودها بالزمان ثم اورد لذلك مثالا وهو قوله كما يتوهم من
حركة الشعاع مع حركة الشمس او حصوله سببا لحركتها كما الحس جعلته فان حركة الشمس
علة لحركة شعاعها او حصوله على الوجه المذكور وهي مقارنة لما هو معلولها بالزمان و متقدمة
عليه بالذات وانما كانت حركة الشعاع متوهمة وكان حصوله لحركة الشمس سببا فشا
حسبته لان الشعاع عرض والعرض يمتنع انه لا يجوز عليه ان يتصف بالحركة ولا الانتقال من محل الى
اخر بمعنى انه انما حصل من المضي المقابل فاذا انتقل ذلك المضي يوهم انتقال شعاعه والحق
انه لا انتقال بل حدث في المقابل ثم بعدم وحدث غيره فيما حاذى ذلك المقابل بسبب انتقال
المضي عن مقابله ذلك الى مقابله هذا ولذلك الحال في كل مقابل ما دام المضي متحركا هذا هو الحق
في نفس الامر واعلم ان ههنا دقيقة يجب ان لا يغفل عنها وهي ان كل شعاع من هذه الاشعة يجب ان

يلبث زمانا اذ لو لم يلبث للزم تتالي الانات وغيره من المحالات ولا يخلو ذلك تعبيه للمتبر فان
مقابله المتبر بعينه والواهب غيرها ويرجع في خصوص ذلك الى اصول سيعرفونه في هذا الشرح
وقوله من طرفين بين دوام الحوادث سلسلة متعاقبة تسير باحد الطرفين الى ما ذكره في
هذا التلويح وبالطرف الاخر الى ما ذكره في العلم الطبيعي من ان الزمان لا بداية له ولا نهاية وقد
عرفت تقريره من هناك **فصل** قال ان كل حادث فلحدوثه ممكن وليس امكانه نفس
العدم فقد يكون العدم مع امتناع الوجود وليس قدرة القادر عليه اذ يقال هو غير مقدور
لانه غير ممكن فلو اخذهما ولو كان المعنى واحدا لكان يعلل الشيء بنفسه واذا كان متحققا
امكان الحادث قبله وليس امرا يقوم بنفسه اذ لو كان كذا لما وصف به غيره وما اضيف اليه
فلا بد له من موضوع فكل حادث تسبقه مادة وامكان المقصود من هذا الفصل بيان
ان كل حادث تسبقه امكان وجود وموضوع لذلك الامكان وبرهانه ان كل حادث فهو قبل
حدوثه اما واجب الوجود او ممتنع الوجود او ممكن الوجود والاولان باطلان اذ الواجب لذاته
لا يكون معدوما في حال من الاحوال فلا يسبق وجوده عدم فلا يكون حادثا والممتنع لذاته لا
يوجد ابدا فلا الحدث ايضا فتعين انه قبل وجوده ممكن واذا كان كذا فامكانه اما ذاته او امر
مغاير لذاته لا سبيل الى ان يكون نفس ذاته لوجوه فليه احدها ان امكانه مشارك لامكان غيره
لوقوعه عليهما بمعنى واحد فلزم واما على ما خالف نوعه وحقيقته نفس المعنى الذي به
وقع عليه وذلك يدل على مغايرته له وثانيها انا نعقل الشيء ثم نعقل بعده انه ممكن والشيء لا يعقل
بعد يعقل نفسه فماهيته وامكانه متغايران وثالثها ان امكان الحادث حاصل قبل وجوده و
ماهيته ليست حاصلة قبل وجودها فماهيته غير امكانه فلاجل ان يكون الحادث ليس بواجب
ولا ممتنع قبل حدوثه وكون امكانه ليس نفس ذاته من الامور التي لا تعسر على ارباب الاذهان الصافية
بعد وقوفهم على ما سلف العلم بها والجزم بصحتها لم يتعرض صاحب الكتاب لذكرها في هذا البرهان
واذا ثبت امكان مغايرته لذاته فهذا الامكان اما نفس عدم الحادث او غيره لكن ليس نفس
عدمه فلان عدم الشيء قد يكون مع امتناع وجوده وامكانه لا يجوز ان يكون مع امتناع وجوده
ينتج من السطر الثاني ان امكانه ليس هو عدمه وفي الكتاب ذكر احد المقدمتين وهي قوله فقد يكون
العدم مع امتناع الوجود ولم يذكر الاخرى اتكالا على فهمها من القرينة فيعلم ان امكانه ليس
غير ذاته وغير عدمه فلا يخلو اما ان يكون نفس قدرة القادر على ذلك الحادث او غيرها والاول محال
اذ يكون نفسها لان مقدوريته عليه يعلل بامكانه في نفسه فانه ما ليس بممكن فليس بمقدور فلا بد
وان يكون اولا حتى يقدر عليه فلو كان امكانه نفس مقدوريته لكان قد علل الشيء بنفسه ولكان قولنا

انه كذا ليس بمقدور لانه ليس بممكن في قوة قولنا انه ليس بمقدور لانه ليس بمقدور وانه ليس بممكن
لانه ليس بممكن ومن المعلوم ان القول الاول صحيح وان ما بعده هذر والى هذا اشار بقوله اذ
يقال انه غير مقدور لانه غير ممكن فلو اخذهما ولو كان المعنى واحدا لكان يعلل الشيء بنفسه فقد
تحقق للحادث امكان قبله وليس للامكان طبيعة تقوم بذاتها لوجهين اولهما هو قوله اذ لو
كان كذا لما وصف به غيره ومعناه انه ما دام بنفسه فهو مستغن عن المحل فلا يحل ابدا فيه
وما لا يحل في الشيء فلا يكون وصفا له والوجه الاخر هو قوله وما اضيف اليه يريد ان القائم بنفسه
ليس اضافته الى بعض الاشيا بكونه وصفا له اولى من غيره فيكون اتصاف بعض الاشيا
بامكان واحد دون بعض ترجيحا من غير مرجح واما ان يضاف الى الكل وهو محال اولا الى هذا
الحادث ولا الى ما سواه وهو ما اراد واذا كان امكان الحادث متحققا غير قائم بنفسه فلا بد
له من موضوع يقوم فيه وهو المطلوب واعلم انه لا يجوز ان يكون ما فيه امكان الحادث امرا
لا تعلق له بالحادث بوجه من الوجوه والا لم يكن كون ذلك الامكان امكانا للحادث اولى من كونه
امكانا لشيء اخر واذ تقرر ان كل حادث تسبقه مادة وامكان وله قوة وجود في هيولى فهو
كما سبق اما في مادة كالاعراض او عن مادة كالاجسام المنوعة التي هي مركبة من مادة وصورة
او مع المادة كالنفس الناطقة على قول من حدوثها وعلى راي من يرى ذلك وقد عرفت ما فيه من
البحث فالاعراض الحادثة تفتقر الى المادة من جهة تقومها بها ومن جهة ان ما عليها اداة رجا
لا تستغني فلا بد من تعين القابل ليترجح وجوده في وقت مخصوص وما هو مع المادة فلا يفتقر
اليها الا من الوجه الاخير فقط **تفصيل** قول المعلم ان كل حادث تسبقه قوة
وجود وموضوع لا يعني به الامكان العام لما سبق في القسطاس ان الامكان ان كان زائدا
عاد الكلام اليه وهلم جرا ان كان دائم الوجود فلا بد له من ان علق على ما سبق يسبقه امكانه
ادى الى الغير ما لا نهاية او لا ينتهي الكلام الى سلسلة موجودة اجزاؤها معا ممتنعة بل الامكان
اعتبار ذهني غرضه من هذا الكلام بيان ان المعلم الاول ارسطاطاليس حيث حكم ان كل
حادث تسبقه قوة وجود وموضوع لم يرد بها القوة الامكان الحقيقي وهو الامكان العام
الذي هو قسيم الواجب والممتنع وقد دل على انه ما اراد ذلك ان الامكان بهذا المعنى هو من
الامور الاعتبارية كما بين في القسطاس السابق واذا كان كذا فلا يحتاج الى موضوع يقوم فيه
انما كان يحتاج الى ذلك لو كان موجودا في الاعيان والى بيان كون الامكان المذكور اعتباريا اشار
بقوله لما سبق في القسطاس واما ما ذكره بعد ذلك فهو معارضة لما احتج به على وجود سبق
المادة والامكان على الحادث وتقريره ايضا ان الامكان العام اعتباري ووجه تقريره ان

الامكان الذي ادعيتم سبقه على الحادث اما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا يلزم امكان
سابق وموضوع لان الدال على ذلك كان هو الحدوث وقد وجد في جميع الحوادث كانت هي بنفس
الامكان او غيره واذا كان كذا فموضوع ذلك الامكان اما موضوع الحادث الذي هذا الامكان
امكانه او موضوع اخر لا جائز ان يكون اخر لان حامل الحادث هو بعينه حامل ذلك الحادث فاذا
كان ذلك الحادث مستقرا الى حامل اذ لو لم يكن الامر كذلك لما كان لذلك الموضوع تعلق بالحادث
فلا اولوية في كون ذلك الامكان امكانا له كما سبق فالموضوع الذي هو حامل امكان الامكان هو
حامل الامكان وحينئذ نعود الكلام الى الامكان الثاني في انه حادث او قديم والعدم سبق عليه
للحادث يستدعي في موضوعه امكانا اخر وكذلك وهلم جرا وذلك محال لان هذه الامكانات لا بد
فان تمايز بعضها عن البعض وليس الامتياز بحسب الطبيعة الامكانية لانها لا تختلف ولا بالموضوع
لانه واحد ولا بالزمان لانه متصل ولا يخلو جزء من الاجزاء المفروضة فيه من حصول امكان فلا ينفصل
من ابعاضه بعضها عن بعض من الزمان فيكون حكم حصول الامكانات فيه على هذا التقدير حكم حصول
امكان واحد فيه مستمر في جميع اجزائه المفروضة من غير فرق ولا اختلاف ما هي امكاناته اما اولا
فلانها امكانات متشاركة في الطبيعة والكلام في اختلافها كالكلام في غيرها واما ثانيا فلانها
معدومة حال وجود امكاناتها السابقة عليها وما لا ذات له لا يتميز شيئا عن شيء ولا يمكن ان يقال
انا اذا عقلنا تلك الامور الغير المتناهية مع اضافة امكاناتها اليها فان يحصل الامتياز في العقل
فانه ليس ذلك الامتياز وليس كلامنا الا في الامتياز العيني وايضا فانه لا يمكننا تحصيل امور غير
متناهية العدد بالفعل في الذهن متمايزة متفصلة نسبة اليها اضافة الامكانات واخطارنا
لها بالبال غير متناهية على سبيل الاجمال مطلقا لا يمايزها الاعداد الغير المتناهية بالفعل
فان نسبة هذا الاجمال الى الكل سواء وبالجملة فان الامكانات لا امتياز لها باختلاف ما هي امكانات
له فاذا تعذر هاهنا امتيازها من هذا الوجه فقد امتنع امتيازها فامتنع تعددها فبطل حصولها
في موضوع واحد سواء كان ذلك الحصول معا او على التعاقب كما ثبت فبهذا بطل ان الامكان السابق
على الحادث حادث وصاحب الكتاب لم يرد في ابطاله على قوله اذ الامكان ان كان حادثا عاد الكلام
اليه وهذا مما يظهر لي ليس بشيء لان الخصم قائل ان يلتزم لكل امكان امكانا اخر الى اول ولا
نقض عود الكلام الا ان يرجع فيه الى ما بيناه ولهذا ابطلنا نحن ابطال هذا القسم على هذا الوجه
ولم انسج بما ابطله به في الكتاب واما ان كان امكان الحادث السابق عليه قديما فلانه لذلك
الامكان من امكان اخر كما سبق تقريره في القسطاس والا لكان امكانه سابقا عليه لانك علمت ان
كل ما حصل وهو ممكن في ذاته فان وجوبه بغيره وكونه ممكنا في ذاته قبل وجوبه بغيره وذلك

هو قوله

هو قوله اذ الخلف بالغير ما لا يمكن اولا واذا كان لو كان الامكان قديما امكان اخر فلزم انجر الكلام
الى امكانات غير متناهية لها ترتيب وهي موجودة معا وذلك محال وهو المراد من قوله وينجر
الكلام الى سلسلة موجودة اجزاؤها معا ممتنعة فاذا كان سبق الامكان على الحادث يلزمه
احد امرين اما حدوث ذلك الامكان او قدمه وكان كل واحد منهما باطلا فمسبوقية الحادث
بالامكان باطلة فكان هذا الدليل معارضا لدليل اثبات تلك المسبوقية والطريق الى دفع المعارض
من الدليلين ان يكون الامكان الحقيقي من الامور الاعتبارية التي لا توجد الا في الاذهان فقط
ولما كان تعارض الادلة محالا لكون الحق لا يكون في القضية ونقيضها وكان دفعه لازما مع القول
بان الامكان الذي هو قسيم الوجوب والامتناع من الموجودات العينية مع انه قد سبق انه ليس
بعلم صرف الجزم تعين كونه اعتباريا ذهنيا واذا تقرر هذا فقوله بل الامكان اعتباري ذهني
اشارة الى دفع هذا التعارض وتقرير لكون الامكان المذكور اعتباريا بوجه غير الذي سلف
ذكره في القسطاس السابق   سؤال هو ممكن في الاعيان جواب اي هو محكوم عليه
ذهنا انه ممكن في الاذهان ومحكوم عليه ذهنا انه ممكن في الاعيان والحكم الذهني على الشيء
قد يكون على انه في الذهن وعلى انه في العين ومطلقا ومن المحمول الذهني فحسب ومنه ذهني بطا
العيني والامكان ونحوه من قبيل الاول لان الامكان يضاف بالضرورة ولا اضافة الى المعدوم
اراد السائل انما هو على حكمه بان الامكان المقابل للوجوب والامتناع ذهني
وليس بعيني وتقريره انا حكمنا على الموجودات الممكنة انها ممكنة في الاعيان ونحن نجد بديهة
من هذا الحكم ومن حكمنا بانها ممكنة في الاذهان وليس ذلك الا لان الممكن العيني امكانه في الاعيان
لا في الاذهان فحسب اذ لو لم يكن الامر كذلك لما كان بين الحكمين فرق ثم ان لم يكن ممكنا في الاعيان
لكان في الاعيان اما واجبا او ممتنعا فالمحكوم عليه بانه ممكن ضروري وجودا وعدما واجاب عنه
بانه لا يلزم من صحة حكمنا عليه انه ممكن في الاعيان ان يكون امكانه واقعا في الاعيان بل هو محكوم
عليه من قبل الذهن انه في الاذهان ممكن ومحكوم عليه في الذهن انه ممكن فالامكان صفة ذهنية
نضيفها الذهن تارة الى ما في الذهن وتارة الى ما في العين وتارة يحكم حكما مطلقا متساوي النسبة
الى الذهن والعين وهذا كما ان الامتناع ليس له صورة في الاعيان ومع هذا يصح قولنا ان كذا ممتنع
الوجود في الاعيان وليس اذا لم يكن الامتناع حاصلا في الاعيان يلزم ان يكون الممتنع واجبا او ممكنا
فيها فالصفات على قسمين صفات لها وجود في الذهن والعين كالحركة والسواد وصفات لا
وجود لها الا في الذهن ووجودها العيني ليس وجودها الذهني كالنوعية المحمولة على الانسانية و
الجزئية المحمولة على زيد فان هذه ليس لها صورة في الاعيان فاعتبر زيدا والانسان وكلي الشيئية

وما يجري مجراها من المعقولات الثواني ولا يقدح في عدم كونها عينية صحة قولنا ان الجزئي في
الاعيان او شيء في الاعيان ومطابقه ما في الذهن لما في الخارج انما يلزم فيما له ذات عينية واما
الاعتبارات فلا هوية عينية لها والامكان وما بازائه اعني الوجوب والامتناع سبيل كونه
في امتناع وقوع هو ما تهاعنا بل المثله اعتباريه ولا يلزم من عدم كون الامكان في الاعيان ان
يكون الشيء الممكن واجبا او ممتنعا فهذا هو تقرير الجواب الى قوله فالامكان ونحوه من قبيل
الاول واما قوله ثم الامكان يضاف بالضروره ولا اضافه الى المعدوم فيقال ان الامكان لابد
وان يكون امكانا لشيء اذ لا يعقل الا كذا فهو بالضروره مضاف الى الشيء الذي هو امكانه وقد كان
الشيء قبل كونه معدوما كما قال يمكن في غد وقوع المطر بل كل حادث فان امكانه السابق عليه
يضاف اليه حال كونه ذلك الحادث معدوما ولو كان الامكان من الموجودات العينية لما امكن
اضافته الى امر موجود فان الموجود لا يصح اضافته الى المعدوم ويلزم من ذلك بطريق عكس
النقيض ان كل ما صحت اضافته الى المعدوم فليس بموجود فالامكان ليس بموجود سؤال
اي ان اذا اعتقل يضاف الامكان اليه جواب ما يعقل من الصوره نفسها لا يقع وما يقع فهو غيرها
ثم ان كان الامكان لكل واحد واحد من جزئي نوع يكتنف اسارت في العدم حتى يمتاز امكان كل واحد
واي عدد يعرض امكانه موجودا شيء على الامكان المعقول وراه لما يصح اضافته الموجود
الى المعدوم اورد عليه هذا السؤال وهو ان الاضافه المذكوره جائزه ووجه جوازها ان الامكان
السابق على الحادث يضاف الى ما يعقل من ذلك الحادث يعني انا اذا تصورناه وحكمنا في الموضوع
امكانا مضافا الى ذلك المتصور في الذهن واما تقرير جوابه فمن وجهين الاول ان الاضافه حينئذ
اما ان يكون الى نفس ما في الذهن او الى امر يطابقه ما في الذهن فان كان الى نفسه فهو محال لان ما في
الذهن انما يعتبر لا يقع خارج الذهن فان الفرض يمتنع استحالته كما عرفت فلو اضيف اليه الامكان لكان
الممكن الوجود في الاعيان ممتنع الوجود في الاعيان هذا خلف والى هذا اشار بقوله ما يعقل من
الصوره نفسها لا يقع يريد انه لا يقع في الخارج لاستحالة نقله من الذهن الى الخارج فيمتنع وجوده فيها
فلا يكون ممكنا وان كان اضافه الامكان الى امر يطابقه ما في الذهن فليست الاضافه الى الصوره
الذهنيه من الحادث والتقدير انها اضافته اليها وهو خلف ايضا وهذا هو معنى قوله وما يقع فهو
غيرها اي ان ما يقع في الاعيان وهو الحادث الذي يطابقه الصوره الذهنيه ان كانت اضافه
الامكان اليه فهو غير الصوره التي حكم السائل ان الامكان مضاف اليها فلم يصح ما ادعاه في
سؤاله ومع هذا فان ما يطابق ما في الذهن معدوم فيكون اضافه الى المعدوم وهو ما هرب منه الوجه
الثاني انا اذا اسندنا ان كل حادث يسبقه امكان ومعنى هذه القضيه على ما عرفت في المنطق ان كل اذا

واحد واحد مما يصدق عليه انه حادث يصح بالشرائط التي عرفتها فهنا كل ما يصدق عليه انه يسبقه
امكان فالامكان السابق هو امكان لكل واحد من جزئيات الانواع الحادثه وجزئيات الانواع
متماره في العدم حتى يمتاز امكان كل واحد منها عن امكان الاخر فان امتاز امكانا بالمهيات لا باشارتها
في نفسها وقد علمت ان جزئيات الكلي لا نهاية لها فاي عدد منها فرض امكانه موجودا في الموضوع
فما وراء ذلك المفروض من الجزئيات المعقوله الغير المتناهيه يصح على الامكان ايضا اذ لو لم يكن لبعضها
امكان في ذلك الموضوع لكان من الحوادث ما لا يسبقه امكان وليس الامر كذا كما مر وهذا ظاهر
معنى قوله واي عدد يعرض امكانه موجودا يصح على الامكان المعقول وراه وتقريره واي عدد مساه
من جزئيات ذلك النوع يعرض امكانه موجودا في الماده فان وراء ذلك العدد عددا منها معقولا
غير متناه يصح امكانه ايضا حاصلا في الماده وهو المفهوم من كونه يصح على الامكان ويفتقر
هذا الى تتمة تقرير لم يذكره في التلويحات وهو ان هذا يلزم منه وجود امكانات غير متناهيه
مجتمعه في موضوع واحد وهذه الامكانات سواء كانت مترتبه او متكافئه فاجتماعها غير
متناهيه في الماده الواحده على تقدير انها امور موجوده في الاعيان محال اما ان كانت مترتبه
فلما مر واما ان كانت متكافئه فاذا قطعنا الماده الحامله لها بنصفين فاما ان يكون ما يحمله كل
واحد من النصفين منها بعد القطع متناهيا او غير متناه وغير المتناهي اما غير ما كان قبل القطع
او غيره وذلك الغير اما حادث او غير حادث فالاقسام اربعه وكلها باطله اما القسم الاول
وهو ان يكون ما في كل واحد من نصفي الماده بعد قطعها متناهيا فلان مجموعها يجب ان يكون ما في
المجموع متناهيا ايضا لان اضافه المتناهي الى المتناهي لا يحصل منه الا متناهي فتناهي الامكانات
في الماده الواحده وقد كانت غير متناهيه فيها هذا خلف فان لم يكن المتناهي الا ما في احد النصفين
فقط فبطلانه يعرف من اثنائها ياتي واما القسم الثاني وهو ان يكون ما في كل واحد من نصفيها غير متناه
وهو بعين ما كان قبل القطع في كلها فلان ذلك يلزم منه انتقال الاعراض من الكل الى البعض وقد برهن
على بطلانه وحلول الحال الواحد في الحاله الواحده بل الكثير من محل واحد وهو معلوم البطلان بالضروره
وان كان في نصف الواحد كذا دون الاخر فبطلانه يلزم انتقال الاعراض دون الذي بعده واما القسم الثالث
وهو ان يكون ما في كل واحد من النصفين امكانات غير متناهيه هي مغايره لما كان في كلها قبل القطع
وهي مع ذلك حادثه فلان الامكانات ايضا من الحوادث فيسبقها امكانات اخرى ويعود الكلام
اليها فان كانت حادثه ايضا يحتاج الى امكانات لا الى الحصل الفاعل طبقة منها الا وقد حصل
قبلها في حال القطع طبقات غير متناهيه والمتوقف في حال واحدة على ما لا يتناهى مرتبا يعدم ثبا
ويأخر يستحيل وقوعه ثم هذه الاشياء التي هذه الامكانات الحادثه امكانا بها قبل حدوث هذه الا

كانت ممتنعة فان ما ليس له امكان في الاعيان يجب ان يكون ممتنعا على ما يلزم من مذهب القائلين
بان الامكان له وجود عيني واما القسم الرابع وهو ان يكون الامر كذلك الا في انها غير حادثة
بل يكون ما في النصف بعضا من الذي في الكل فلان الجسم يقبل القسمة الى غير النهاية بقبل قطع
كل ما وجب في القطع السابق عليه يقبل القطع فيجب ان يكون الامكانات متمايزة المحال كل منها
بحسب هذا الفرض غير حادثة فلا بد بعد القطع من تباعد عدد منها في جزء من الجسم وعدد
اخر في جزء اخر منه لانها لا تنتقل وقد فرضت غير حادثة فاذا كانت متمايزة المحال وهي غير
متناهية العدد كما لعدد [بالفعل] في الجسم محال غير متناهية متمايزة بالفعل باعراضها التي هي الامكانات
فيلزم اما اجزاء لا تتجزى وقد برهن على ابطالها او يكون المحال التي في الجسم المتميزة بالامكانات
الحاصلة فيها لكل واحد منها مقدار فيكون في المقدار المتناهي مقادير غير متناهية محصورة بين نهايتين
مع ان الكلام يعود الى كل واحد من تلك المقادير بحسب امكان قسمته وجميع هذا محال فهذا تمام
تمام هذا الوجه المذكور في الكتاب وهو مما استفيد اكثره من المصنف من كتاب المشارع والمطارحات

سؤال هو امكان النوع جواب النوع الكلي ممتنع الوقوع وايضا يلزم ان يكون
الشخصي بنفسه غير ممكن قبل الوقوع لما ابطل ان يكون الامكان في الهيولى لاحاد الجزئيات
الحادثة للانواع سأل ههنا لم لا يجوز ان يكون ذلك الامكان لنوع تلك الجزئيات لا لاحادها و
النوع من حيث هو نوع شيء واحد فلا يلزم اجتماع امكانات غير متناهية في الهيولى والعلم
بان الامكانات فيها لعدم اتصاف احاد جزئيات النوع في العدم ولا اضافة الموجود الى المعدوم
الصرف واجاب عن ذلك من وجهين احدهما ان النوع كلي والكلي يمتنع وقوعه في الاعيان فلا يمكن
اضافة امكان الوقوع في الاعيان اليه والا لكان له امكان الوجود ممتنع الوجود وهو الطبيعة
النوعية من حيث هي طبيعة نوعية وكان ما هو ممكن الوجود ليس له امكان في الاعيان وهو جزئيات
الحوادث وبطلان ذلك ظاهر واليه اشار بقوله النوع الكلي ممتنع الوقوع بنفسه على امتناع وقوعه كونه
كليا فانه قد سبق منه بيان ان الكلي لا يوجد في الاعيان من حيث هو كلي وثانيهما هو قوله وايضا
يلزم ان يكون الشخصي بنفسه غير ممكن قبل الوقوع وتوضيح معناه ومقصوده بان نعين حادثا جزئيا
من ذلك الجزئي بعينه اما ان يكون ممكنا قبل الوقوع من حيث هو هذا المعين او لا يكون فان منع امكان هذا من
جهة كونه هذا فيلزم ان يكون هذا قبل حدوثه ممتنعا على طريقة السائل وان كان ممكنا من حيث هو هذا
فامكانه غير امكان ذلك من حيث هو ذلك والا لكان هو غيره وعلى هذا حال جميع الجزئيات الغير
المتناهية واذا كان هذا ممكنا من حيث انه هذا المعين كان من حيث هو كذلك ليس بعض الماهية النوعية
فالامكان لهذا وليا في الجزئيات الداخلة تحت النوع لا للنوع المطلق فثبت ان الشخصي للحادث لا بد

ان يكون قبل وقوعه ممكنا ولو كان السؤال حقا للزم ان لا يكون ممكنا قبل حدوثه وذلك تدليس انه
قبل ذلك فما ذكره السائل باطل   سؤال نقل عن المعلم انه يجوز ان يكون للامكان امكان
الى غير النهاية جواب معنى هذا الكلام اي من قواعده ان لا يكون العدد المترتب الموجود مجتمعا فيه
النهاية فلا نعني به ذلك وعلمت ان للذهن ان يكل الحكم الى غير النهاية   وقد كان بين امتناع وجود
الامكان الممتنع في الاعيان في التسلسل في غيره فانه لو كان موجودا لكان له امكان اخر ولذلك الامكان
امكان ايضا وهلم جرا الى غير النهاية والتالي باطل فالمقدم مثله فهذا السؤال انما هو على بطلان
التالي فان ارسطاطاليس الذي هو المعلم الاول جوز ان يكون لكل امكان امكان اخر لا كذلك الى ما لا نهاية
له واذا كان ذلك جائزا اما في نفس الامر واما عند المعلم الاول لم يكن ما قدم وهو وجود الامكان باطلا
عنده واذا لم يلزم عنده بطلانه فلم قلتم انه لا نعني بالامكان السابق على الحادث الامكان الممتنع هذا هو
تقرير الايراد واما جوابه فتقريره ان تجويز المعلم ان يكون للامكان امكان الى غير نهاية على ما نقل
عنه مما يبين صحة كلام صاحب الكتاب انه ليس للامكان الممتنع وجود عيني وانه ليس مراد المعلم من
الامكان السابق على الحادث ذلك الامكان لانه مما يعرض كلامه ويبطله ووجه بيانه لصحة كلامه
ان من قواعد المعلم الاول ان كل عدد له ترتيب اما وضعي او طبيعي واحاده موجودة معا فانه يجب
نهايته كما هو مبين في ضابط ما يجب فيه التناهي وما لا يجب وهذه القضية يلزمها بطريق عكس
النقيض ان كل عدد لا يجب نهايته فهو ليس بذي ترتيب واحاده موجودة معا واذا كان الامر كذلك
فاحاد الامكانات المترتبة الغير المتناهية لو كانت موجودة لكان وجودها معا لان الامكان
الممتنع غير موجود عنده فلا يستدعي موضوعا موجودا وقد كان حكم ان الامكان الذي يسبق الحادث
يستدعي وجود موضوع فلا يكون امكان الحادث السابق عليه هو الامكان الممتنع عند المعلم الاول
والا لزم الخلف في كلامه وهو لا يخفى عليه ذلك على ما هو المشهور من علمه واذا عرفت هذا فقوله
فلا نعني به ذلك بل نعني بالامكان السابق على الحادث الذي يستدعي وجود مادة يحصل فيها
وجود ذلك لا الامكان الممتنع الذي لا وجود له في الاعيان لكون مستقلا عما قبل الحادث ما يوجد فيه
وقوله وعلمت ان للذهن ان يكل الحكم الى غير النهاية معناه انه لما تبين من قبل ان الامكان الممتنع من
الامور الذهنية وكان حصول ما لا يتناهى بالفعل على سبيل التفصيل محالا استشعر ان يتوهم من ذلك
ان الامكان المذكور لا حصول له في الذهن ايضا فيكون عدما محضا فازال هذا الوهم بما علم من قبل
واتى به ههنا على وجه المذكور وهو ان الذهن له تمكن من الحكم بما لا يتناهى وقد بين في هذا الشرح هناك
كيفية حكمه بذلك لا على الوجه الممتنع المذكور   سؤال فما نعني بالامكان ههنا جواب الامكان
الممتنع القريب وهو الاستعداد التام الذي يستدعي وجود الشيء اذا لم يعارضه اذا لم يتغير فالحادث

حدوثه انما يكون لاستعداد المادة كما سياتي بعد سؤال انما اراد به الامكان الحقيقي لتعليله
بان يقال الشيء غير مقدور لانه غير ممكن ولا يمكن ان يراد به الحقيقي جواب البرهان صدنا عن ذلك
والنائم فيما لم تستعد ايضا غير مقدور كايجاد الحيوة في مادة الحجر فيجوز التعليل على هذا التقدير
ايضا والاستعداد من الكيف ونحوه اذ لا نعني به الا مزاج او حال يستدعي وجوده وجود
شيء بعده فيقال لذلك استعداد لهذا ههنا سؤال وان الاستعدادات ايضا مترتبة الى غير النهاية
جواب الاستعدادات المترتبة لا شيء مجتمعة الى لا نهاية فلا نقض والحوادث متسلسلة كما
سبق   انه حيث ابطل ان يكون مراد ارسطاطاليس بالامكان السابق على الحادث الذي
لا بد له من مادة يوجد فيها الامكان الحقيقي سأل بعد ذلك عن معنى ذلك الامكان المحكوم بسبقه
واستدعائه ما حاصله وهذا هو السؤال الاول من هذه التتمة الاخيرة وجوابه ان ذلك
الامكان هو الامكان القريب وهو الاستعداد التام والفرق بينه وبين الحقيقي ان الحقيقي ليس فيه
قرب وبعد ولا شيء من حيث هو رجحان وجود الشيء على عدمه كما علمت واما الامكان
الاستعدادي فهو ترجح جانب الوجود على جانب العدم ودليل ذلك ان الفاعل اذا لم يكن قابلا للتغير
او كان قابلا لذلك الا انه لم يتغير فما يصدر عنه من الحوادث في وقت دون ما قبله وما بعده انما هو
لاستعداد حصل للمادة القابلة لماهية الشيء كما في الاعراض او لمدبره والمتصرف فيه كما في النفوس
الانسانية على بعد بحدوثها وسياتي لاستعداد المواد زيادة تقرير فيما نستأنف واذا عرفت
قوله وهو الاستعداد التام الذي يستدعي وجود الشيء بينه يستمر بذلك الى ما ذكرته من الفرق
بين هذا الامكان والامكان الحقيقي وقوله لاستعداد المادة ولم يقل لاستعداد القابل للحادث
او المادة القابلة له لما نبهت عليه ان من الحوادث (المواد) المستعدة ما لا يكون قابلا للشيء الذي يرجح
ذلك الاستعداد حدوثه بل يكون قابلا لتصرف ذلك الشيء فيها وتدبيره اياها والحاصل لتعلقه بها
ضربا من التعلق غير الحلول فيها وكونها قابلا له واما السؤال الذي بعد هذا فتقريره ان المعلم الاول
انما اراد بالامكان السابق على كل واحد من الحوادث الامكان الحقيقي والدليل عليه انه في البرهان
الذي برهن به على سبق الامكان للحادث استعمل في بعض مقدماته تعليل كون الشيء معلولا او مقدورا
بهذا الامكان لصحة قولنا كذا غير مقدور لانه غير ممكن كما سبق بيانه هناك ولا يمكن ان الامكان
الذي يعلل به صحة المقدورية هو الحقيقي لما عداه من الوجوب والامتناع منافيا لها وهذا
يدل على ان الحقيقي هو الذي قصد المعلم ان يبرهن على سبقه للحادث لا الامكان الاستعدادي
واجاب عنه بطريقين الاول منهما ان البرهان الذي اتيناه على ان الامكان الحقيقي لا وجود له في الاعيان
صدنا عن ان نحكم بان الامكان الذي يستدعي قبل وجود الحادث موضوعا موجودا الا انه هو الامكان

الحقيقي بان العدميات الاعتبارية لا تستدعي وجود موضوع في الخارج الا بدليل منفصل غير مجرد
ما استدل به كونها لا تقوم بذاتها فانه لا يدل على ذلك في الامور الاعتبارية هذا هو الذي يجب ان
نفهمه من قوله البرهان صدنا عن ذلك ولا نفهم منه انه صدنا عن ان نحكم بان يسبق على الحادث امكان
حقيقي له موضوع موجود فان هذا لم يمنع منه برهان بل الامكان الحقيقي سابق على الحادث حقيقة
والا لكان اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وهما باطلان وكونه اعتباريا لا ينافي ان يوصف به امر
موجود ولولا ذلك لما حمل الامكان المذكور على شيء من الموجودات العينية فلا استدعاء الا الامر
الاعتباري من حيث هو امر اعتباري لا ان يكون له محل يعني غير لازم ولا ممتنع فيلحقه الطريق
الثاني ان تعليل المقدورية كما انه بالامكان الحقيقي كذلك هو ايضا بالامكان الاستعدادي فان
المادة اذا لم تستعد لوجود الشيء لم يكن للفاعل قدرة على ايجاده ولذا يمثل في اللسان على ذلك
باعطاء الحيوة في مادة الحجر لان الحجر لما لم يكن صالحا لقبول الحيوة لم يمكن ايجادها فيه فهو محالة و
على هذا فيجوز تعليل المقدورية بالامكان الاستعدادي كما يقال ان كذا غير مقدور عليه لانه
لم يحصل الاستعداد لوجوده فليس تعليل مقدورية الشيء بالامكان دليلا على انه الامكان الحقيقي
لان الامكان الاستعدادي قد يعلل به المقدورية ايضا ثم ذكر بعد ان قرر ذلك ان الاستعداد منه
ما هو من مقولة الكيف ومنه ما هو من غيرها وغير الكيف هو الذي اشار اليه بقوله ونحوه
هو مثل الحركة المعدة لحصول السخونة في محلها ومن تعريف الاستعداد بقوله اذ لا نعني به الا
مزاج او حال يستدعي وجوده وجود شيء بعده فيقال لذلك استعداد لهذا ههنا يريد ان ذلك المزاج
او الحال هو استعداد لهذا الوجود الذي للشيء ههنا اي في هذا المحل الذي للمزاج او الحال المذكور فيه
واما السؤال الاخير فتوجيهه انكم انما منعتم ان يكون الامكان المستدعي لوجود موضوع
قبل الحادث هو الحقيقي لاجل تسلسل الامكانات الحقيقية الى غير النهاية الدال ذلك على
عدم ثبوتها في الخارج والاستعدادات ايضا تترتب الى غير النهاية فان دل عدم النهاية في الامكانات
الحقيقية على منع استدعاء الامكان الحقيقي للموضوع المذكور فليدل عدم نهاية الاستعدادات
على منع استدعاء الامكان الاستعدادي له فان لم يدل ههنا على المنع من ذلك فلا يدل هناك ايضا فلم
ادعيتم منعه في الامكان الحقيقي ولم توجبوه في الامكان الاستعدادي بل الواجب التسوية بين الصورتين
اما في المنع ولا يصح لكم اثبات تقدم الاستعداد واحتياجه الى مادة موجودة واما في عدم المنع فلا
يكون لقولكم ان المعلم الاول لم يعن بالامكان هناك الامكان الحقيقي مستند والجواب عن ذلك هو
ان الامكان الحقيقي لو كان موجودا وتسلسل الى غير النهاية لكانت احاد تلك السلسلة موجودة
معا وذلك محال كما سبق بيانه واما الامكان الاستعدادي اذا تسلسل الى غير النهاية وهي

اخاوده

فكل واحد منهما سابق على الآخر لان الاستعداد التام وهو القريب لا يبقى عند حصول المستعد
له بخلاف الامكان فان امكان الشي حاصل مع الشي فامكان الامكان حاصل مع الامكان وقد مضى
ايضاح ذلك فهذا هو الفرق بين الصورتين واذا تقرر الفرق فسلسلة الامكانات تدل على
عدم الامكان في الخارج وسلسلة الاستعدادات لا تدل على عدم الاستعداد في الخارج فاندفع
المعارضة والايراد والى اندفاع ذلك اشار بقوله فلا انحراف لم يصح ترتيب الاستعدادات الى
غير النهاية في كون الاستعداد موجودا مستدعيا لموضوع موجود واما قوله والحوادث متسلسلة
كما سنشير بذلك الى ما سلف من انه من كون كل حادث مسبوقا بحادث اخر لا الى اول ففي
سلسلة غير متناهية على التعاقب فكذا حال سلسلة الاستعدادات الغير المتناهية فان
ذلك غير محال بل هو واجب في الحوادث كما مر من علم من قبل بلغ

اللوح الخامس

في كيفية ابداع الواحد من جميع الوجوه وان الواجب لم يصدر عنه شي بعد ان علمت ان الواحد لا
يصدر منه الا الواحد فانه ان صدر عنه شيئان جسم وبا فاقتضا الجسمية ليس كاقتضا الباقية فيكون
هو هي بل لابد من جهتين في ذاته للاقتضائين المختلفين وايضا اقتضا الجسم يحمل عليه لا اقتضاء
البا بالايجاب المعدول وان كان المحمول اعم فيكون جهة واحدة اقتضا با وما اقتضاه هذا محال
فلابد من لقاء على شيئين من حيثيتين ان كانتا من لوازمه عاد الكلام اليهما حتى ينتهي الى حيثيتين في
ذاته فيتركب فمبدأ الاشيا بلا واسطة منقسم وواجب الوجود لا يصدر عنه الا الواحد قد
عرفت اقسام الواحد وعرفت الواحد الحقيقي وغير الحقيقي فالمدعى ههنا الواحد الحقيقي وهو الواحد
من جميع الوجوه لا يصدر عنه من حيث هو جميع الاثرين معلول واحد وان جاز صدور الاثرين
ذلك عنه باعتبارات وشرائط مختلفة مثل تعدد الالات والقوابل وما يجري مجراها ويتبين من
ذلك ان كل ما كان علة لشيئين فهو مركب الحقيقة وان الواجب لذاته لا يجوز ان يكون الصادر الاول
عنه الا امرا واحدا اما ان الواحد الحقيقي لا يكون مصدرا لشيئين فقد برهن عليه من وجهين
احدهما انه لو جاز صدور الشيئين عن الواحد الحقيقي فليكونا جسما وبا مثلا لما كان واحدا حقيقيا
والتالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله وبيان الشرطية ان الاشيا كما عرفت لا تتصور الا مختلفة
اما بالحقيقة واما بالشدة والضعف واما بالعرض وبدون ذلك لا يمكن تعددها والعرض بنفسه
لابد وان يكون حقيقة غير حقيقة الشي فما يصدر عنه يكون كذا فاذا ذهبنا الى العرض
الذي اختلفا فيه فقد بينا على كل واحد من الصادرين لابد وان يصدر عنه مختلفان اما بالحقيقة
واما بالكمال والنقص واذا ثبت اختلاف المقتضى ثبت اختلاف الاقتضا الدال على اختلاف
جهة الاقتضا فانا نعلم بديهة ان الاشيا اذا تساوت نسبتها الى موجدها وجب تساويها

في جميع ما لها فما كانت تكون اشيا الا علمت والتي نسبتها الى علتها الموجبة واحدة فلا يصح
ان يكون لواحد منها من العلة ما ليس للاخر فما يكون واحد منها غير الاخر وحيث انما يتكثر افعالنا
لتكثر ادواتنا واغراضنا وبارادة واخرى وباعتبار واحد الحاصل عنا الاشيا واحد مع تكثر الجهات
فينا وبهذا يتضح معنى قوله فاقتضا الجسمية ليس بعينه اقتضا الباقية فيكون هو هي اي لو كان
اقتضا هذا هو اقتضا ذاك لكان هذا هو ذاك فلم يكن الجسمية هي الباقية بعينها لعدم الاختلاف
الذي بسبب التغاير الاقتضائي وبهذا يتبين صدق المتصلة المذكورة البرهان الثاني هو قوله وايضا
اقتضا الجسم يحمل عليه لا اقتضا البا بالايجاب المعدول وان كان المحمول اعم فيكون جهة واحدة
اقتضا با وما اقتضاه هذا محال ومعنى ذلك انه بعد اقتضائه هو لا اقتضا با بهذه قضية
موجبة معدولة لان حرف السلب فيها متاخر عن الرابطة مربوطا بها فاقتضا الجسم هو موضوع
القضية وسلب اقتضا البا هو محمولها وهذا المحمول اعم من الموضوع اذ كل ما هو اقتضا جسم
فهو غير اقتضا البا وليس كل ما هو غير اقتضا با فهو اقتضا جسم لجواز ان يكون اقتضا حقيقة
اخرى غير الجسمية فلو اقتضى الشي الواحد جهة واحدة جسما وبا لكان ذلك الواحد قد صدق عليه
اقتضا با ولا اقتضا با فيصدق النقيضان على شي واحد ويكون من الجهة التي اقتضى با لم يقتض با
واستحالة ذلك معلوم بالضرورة وبالجملة اذا حمل على احد الاقتضائين سلب الاقتضا الاخر فهو وما حمل
متغايران اذ لو كان المفهوم منهما واحدا لكان ذلك حمل سلب الشي عن نفسه وتغاير المفهوم
دال على تغاير الحقيقة واذا كانا متغايرين فالشي الموصوف بهما ليس شيئا واحدا بل هو شيئان
او شي واحد موصوف بصفتين متغايرتين فلا يكون واحدا حقيقيا وكلامنا في الواحد الحقيقي
ولو اقتصر في بيان هذا المطلوب على هذا القدر لكفى وانما اتى بما اتى لزيادة الايضاح وكان الحكم
بان الواحد الحقيقي من حيث هو كذلك لا يوجب الا شيئا واحدا بالعدد قريب من الوضوح ويكفي
فيه مجرد التنبيه عليه وقد عورض هذا البرهان وما قبله بان الشي الواحد يسلب عنه اشيا
كثيرة كالانسان الذي ليس بحجر ولا شجر والمفهوم من احد السلبين غير المفهوم من الاخر وعلى هذا
فكان يجب ان لا يسلب عن الواحد الا واحد ولا يوصف الا بشي واحد والجواب ان سلب الشي عن
الشي وقبول الشي الشي امور لا تلزم الواحد من حيث هو واحد بل بقياسه الى جميع امور اخر كالمسلوب
والمقبول والموصوف ولا يمنع هذا بان الصدور لا يتحقق الا بصادر وما صدر عنه اذ لا نعني
بالصدور ههنا المعنى الاضافي بين العلة والمعلول من حيث يكونان معا بل كون العلة بحيث يصدر
عنها المعلول فانه بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة بينه وبين العلة وهذا بيان امتناع
مصدرية الواحد الحقيقي لاثنين واما بيان ان علة الشيئين لابد وان يكون منقسما في ذاته فلان الجهتين

وكذا لا يقبل الواحد الا واحدا

المختلفين المفهوم اللتين باعتبارهما اصدرهم وبا المذكوران عن العله الواحده اما ان يكونا لازمين لها او الواحد منهما مقوما والاخر لازما والاخران يلزم منهما تركب العله المذكوره وهو مطلوبنا ولوضوحه لم يذكره في الكتاب وكونهما لازمين لعود الكلام فيهما لانهما لا يصدران عن الماهية الواحده الا من حيثيتين مختلفتين ايضا فاما ان يتسلسل ذلك الى غير النهايه وهو محال كما علمت او ينتهي الى حيثيتين هما من مقومات ما صدر عنه الشيئان فيكون مركبا نظرا ما هو مبدا الاثنين معا من غير ان يكون للواحد منهما تقدم على الاخر بحيث يكون حاصلا بتوسطه فهو منقسم الحقيقه مركب وانما قيل بعدم الواسطه لان الاشيا الكثيره يمكن ان يصدر عن الواحد الجميع ولكن البعض بتوسط البعض وبهذا بين صحه قوله وواجب الوجود لا يصدر عنه الا واحد ومقصوده انه لا يصدر عنه من غير واسطه اكثر من ذلك لانا اذا لم نعتبر عدم الواسطه بل الممكنات صادره عنه بعضها بغير واسطه وهو معلوله الاول فقط و الثاني بواسطه او وسايط وبيان صحة الدعوى هو بقياس من الشكل الثاني هكذا واجب الوجود ليس بمنقسم وكل ما يصدر عنه اكثر من واحد فهو منقسم فواجب الوجود لا يصدر عنه اكثر من واحد والمقدمتان سبق بيانهما فلصحتهما صادقه وهو المطلوب **دعامة** عرشيه اذا كان الممكن منه الاخس والاشرف ووجد الاخس فيدل على ان الاشرف وجد اولا لانه اذا اقتضى واجب الوجود الاخس فلا جهه اخرى تقتضي الاشرف والممكن لا يلزم من فرض وجوده محال فاذا فرض الممكن الاشرف فيقتضي ان يقتضيه جهه تكون اشرف من واجب الوجود وهو محال اعاعبر به بالدعامه لكثره ما ينبني عليه من المسايل المهمة كما ستعلم وهو من فروع ان الواحد الحقيقي لا يجب به ما ليس بواحد ولهذا اخر عنه واذا عرفت هذا فقوله اذا كان الممكن منه الاخس والاشرف ووجد الاخس هو مقدم متصله موجبه وقوله فيدل على ان الاشرف وجد اولا هو تاليها وهذه المتصله مقدمه من قياس استثنائي والاستثنا فيه لعين المقدم لينتج عين التالي ولم يصرح بالمقدمة الاستثنا لدلالة القرينه عليها وما ذكره بعد ذلك هو لبيان صحة هذه الشرطيه وتقريره ان الممكن الاخس اذا وجد كما فرض في مقدم المتصله فهو لا محاله من معلولات واجب الوجود اما بواسطه او بغير واسطه فان كان بواسطه معلول اخر للواجب فذلك المعلول هو علة هذا الاخس والعله اشرف من المعلول ومتقدمه عليه بالذات واذا كان كذا فقد وجد قبل ذلك الممكن الاخس ما هو اشرف منه وهو المطلوب وان كان الاخس معلولا للواجب بغير واسطه فلا يخلو اما ان يجوز صدور الاشرف عنه او لا والاول باطل لانه لو جاز ذلك فان لم يكن بواسطه بعد صدوره عن الواجب لزم بيان بما الاشرف والاخس من غير واسطه وذلك محال لما بين ان هذا البحث من فروع الامر الواحد الى اثره واحد وبالواسطه

انه

١٥٠

يقتضي ان يكون المعلول اشرف من علته لان التقدير ان صدور الاخس عنه بغير واسطه فاذا صدر الاشرف بواسطته فلا شك انها الاخس لا محاله فيكون قد صدر الاشرف من الاخس وهو غير جائز خلاف عكسه والثاني وهو ان لا يجوز ان يصدر عنه الاشرف باطل ايضا لانا سلمنا على تقدير ان الاشرف ممكن كما هو مفروض في المقدمه ايضا وكل ممكن فلا يلزم من فرض وقوعه لذاته محال فان لزم ذلك فلاسباب اخر غير ذاته واما من حيث هو فلا يلزم ذلك البته والا لم يكن ممكنا وهو خلاف المقدر فاذا فرض وقوع الممكن الاشرف ولم يكن وقوعه بواجب الوجود لان كلامنا الان على تقدير الاول بني عليه ولا بشي من معلولاته لاستحالة صدور الاشرف عن الاخس فلا محاله ان وقوعه يستدعي جهه اشرف مما عليها واجب الوجود ومحال تصور جهه اشرف من واجب الوجود واذا بطلت الاقسام كلها على تقدير وجود الاخس وعدم وجود الاشرف قبله بالذات فذلك التقدير باطل ويلزم من بطلانه صدق الشرطيه المذكوره وهو ما اردنا بيانه وبه يحصل مطلوبنا مع بيان انه كما لا اشرف من واجب الوجود فلا اشرف من معلولاته سوا كان بواسطه او بغير واسطه كل في مرتبته ولا يتحقق اشرف مما يقتضيه وما ينتهي اليه سلسلة اقتضائه فمحال ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون الاشرف اقرب اليه وان يكون الوسايط بينه وبين الاخس هي الاشرف فالاشرف من مراتب العلل والمعلولات من غير ان يصدر عن الاخس اشرف بل على العكس من ذلك وبعض المقدمات المستعمله في هذا التقرير لم يذكرها في الكتاب لوضوح بطلانها بعد الوقوف على ما سلف وما لم اذكر برهانه ههنا منها فانما لم اذكره لكونه قد سبق والبيان يقتضي الاشرف لذاته دون شرط اخر والثاني الاخس فلا شك ان الاول اتم وقد وجد الاجسام والماديات والماهيه المجرده غير ممتنعه والا ما امكن النفس فاوجدت والمجرد بالطبع اشرف منها فيجب لما تلنا فايده عليك بها فان لها حق عظيم واستعملها في بقاء النفس فانه غير جسم وهو الاشرف والافلاك بحركتها من علوي لا لما تحتها فيجب الاشرف في السعاده والخير ممكن يجوز السعاده والشر يجب فاذا عرفت امكان زمانه بتسلسله وشرفه فيكون قد وجب ثم علمت ان النفوس كثيره وواجب الوجود واحد والجسم لا يوجدها ولا بعضها بعضا اذ لا اولويه في طبيعه نوع ان يوجد بعض اشخاصه المساويه بعضا من العكس فهي ادون من مجرد مما ذكرناه ان هذا الكلام يشتمل على عده فوايد متفرعه على القاعده المذكوره منها قوله والشان احدهما يقتضي الاشرف لذاته دون اعتبار شرط اخر والثاني الاخس فلا شك ان الاول اتم وعدم اعتباره للشرط الزايد فايدته ان لا يكون شرف المعلول احيانا منه لا من الذات المقتضيه باعتباره ونحن نعلم قطعا ان الفاعلين اذا استويا في الشرف ولا شرف بعلاقه على غيرهما فانه يمتنع ان يقتضي احدهما فعلا

احسن من فعل الاخر اما اذا توقف فعل كل واحد منهما او احدهما فقط على الغير جاز ان يكون شرف المعلول او خسته باعتبار ذلك الغير فلا يلزم من اختلاف معلوليهما بالشرف والخسة مع تساويهما فيهما محال ومنها ان الجوهر العقلي وهو المجرد بالكلية اشرف من النفس التي لها تعلق بالمادة والجوهر المجرد ممكن اذ لو لم يكن ممكنا لما وجدت النفس المجردة لكنها وجدت فهو ممكن والنفس اشرف من الاجسام وما يحل فيها من الصور والاعراض وهي التي يعبر عنها بالماديات والممكنات على ثلثة اقسام مترتبة بالخسة والشرف واخسها هي الاجسام والماديات وقد وجدت وانما كانت اخس من النفس لكونها لا حظوة لها لذاتها واوسطها هي النفس فانها اشرف من الجسم لما علمت واخس من العقل لكونها مفتقرة الى الاستكمال دونه واشرفها هو العقل واذا علمت هذا فامكان المجرد المفتقر الى الاستكمال وهو النفس دليل على امكان المجرد الغير المفتقر الى ذلك وهو العقل فالعلة ممكنة واذا وجد الاخسان وهما الجسم والنفس وجب وجود الاشرف وهو العقل بناء على القاعدة المذكورة ومنها ان النفس لا تعلم لان بقاها غير ممتنع اذ لو كان ممتنعا لكان امتناعه اما لذاتها وهو محال والا لما ثبت من جهة لعدم نفسها ولو اوجب الشيء عدم نفسه بعد ما به لما وجد والنفس من الموجودات الثابتة فلا يمتنع استمرار ثباتها لذاتها واذا لم يمتنع دوام وجودها لذاتها بل دوامها مع قطع النظر عما سواها ممكن واذا كان هو الممكن الاشرف يجب تعويلها على الاصل السابق واما لغيرها وهو غير ضار في بقائها ممكنا لذاتها كما سيعرف وبهذا يظهر معنى قوله فاستعملها في بقاء النفس بانه غير ممتنع وهو الاشرف وربما قيل على هذا ان النفوس التي في هذا العالم واقعة تحت تاثير الحركات وقد يمتنع بعد هذا ان طريقة الامكان الاشرف لا تطرد الا فيما لا يقع تحت الحركة وجوابه ان علل النفوس المبقية لها غير واقعة تحت الحركة فدوام وجود النفس بدوام وجودها على طريقة الامكان الاشرف وان كان ذلك مستفادا من غير هذا الطريق وايضاح هذا الجواب ان النفس وان دخلت تحت الحركة من جهة حدوثها لو كان حدوثها ومن جهة استكمالها بواسطة البدن فهي غير داخلة تحتها من جهة بقائها بعد دوام وجودها لان ذلك معلول لما هو اعلى من الحركة ولعله انما يبين في هذا الموضع من الكتاب ان النفوس معلولة العقل المجرد لاجل التنبيه على هذا ومنها ان حركة الافلاك لامر علوي اشرف من حركتها الملتفتة والامور الواقعة الحاصلة [illegible] ما يتصور ان يكون عليه [illegible] قوله والسعادة والخير ممكن فوق السعادة والشر [illegible] يريد بذلك ان السعادة والشر [illegible] في الامور الواقعة تحت الحركة لما وجدا وكان وجود السعادة والخير اشرف منهما وهو ممكن فيما هو فوق الحركة وفي الامور الواقعة وجب ان يوجد ايضا ولما نبه على هذه الفوائد ذكر طريقا اخرى في اثبات العقل وهو ان النفوس ممكنة الوجود لاستكمالها في استكمالها الى غيرها فلها علة فلا يخلو اما ان يكون علتها القريبة هي الواجب لذاته او غيره ولا جايز ان

يكون هو لقوله ان النفوس كثيرة وواجب الوجود واحد لسبق ذكر الى انها لا تكون معلولة للواجب بغير واسطة اذ الواجب لذاته كما سبق لا يصدر عنه بلا واسطة الا من معلول واحد فيجب ان علتها القريبة غير الواجب وذلك الغير اما جسم او غير جسم وغير الجسم اما جوهر واما عرض والعرض انما يفعل بواسطة الجوهر والجواهر التي هي غير الاجسام اما نفس واما عقل ولا يجوز ان يكون العرض الفاعل الى الجوهر كما سيعلم لم يتعرض له في الكتاب فعلة النفس المذكورة اما جسم او نفس او عقل اما كونها جسما فمحال لان النفس اشرف من الجسم والشيء لا يوجد ما هو اشرف منه وعلته شبه بقوله والجسم لا يوجد [illegible] واما كون علتها نفسا فهو المراد بقوله ولا يوجد بعضها بعضا اذ لا اولوية في طبيعة نوع ان يوجد بعض اشخاصه المتساوية بعضا من العكس ومعناه ولا يوجد بعض النفوس بعضا لان النفوس اشخاص تحت نوع واحد وليس يكون هذا الشخص موجدا لذلك الشخص من هذه النفوس اولى من العكس وهو ان يكون ذلك موجدا لهذا لتساويهما في الطبيعة النوعية وفي هذا نظر وهو ان عدم الاولوية لا يصح الا اذا وقع التساوي في الكمال والنقص الناشي ايضا وهذا امر لا يسلم في النفوس فالاولى ان يقال في هذا القسم انه لو اوجد بعضها بعضا فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون علته القريبة نفسا لاستحالة الدور والتسلسل ولا جسما لامتناع ان يوجد الاخس الاشرف ولا الواجب لذاته لما سبق فلم يبق ان يكون علتها القريبة الا العقل فثبت وجوده لان وجود المعلول دليل على وجود العلة

فصل

والامكان الاشرف طريقة انما يطرد في امور يلحظ نفس ماهيتها ولا يوجب علتها امرا اخر بخلاف ما يقع تحت الحركات والامزجة والاسباب المختلفة فقد يصير الممكن فيها ممتنعا باعتبار امر اتفاقي ومثل هذا لا يوجد في ماهيات معقولة هي فوق الحركات والاتفاقات فان ماهياتها ان امكنت من حيث هي هي لا يمنعها حاجات دونها واذا لم يجمع الامكان الاشرف مع الاخس يجب الاشرف ويمتنع الاخس لما قلنا والآتي يقتضيه من الجهة اشرف من واجب الوجود فانه اجاب عن سوال مقدر وهو انه لو وجب الممكن الاشرف لما كان بعض الاشخاص ممنوعا عما هو اشرف واكمل [illegible] لكنا نجد ذلك حاصلا في [illegible] بل يسير الممكن الاشرف واجبا لان حصوله [illegible] اشرف من لا حصوله [illegible] حصل له قياسا على ما ذكره الامكان الاشرف ان كان [illegible] وما ذكره في هذا الفصل هو الجواب عنه [illegible] وتقريره انا لم ندع اطراد طريقة [illegible] الاشرف في كل الامور الممكنة لذواتها بل طريقة انما يطرد في امور يلحظ نفس ماهيتها ولا يوجب عليها امرا اخر اي لا يوجد امر يكون معدما لها بل يكون دايمة الوجود بدوام عللها وهذه بخلاف ما يقع تحت الحركات والامزجة والاسباب المختلفة كما هو الحال في الكاينات

التي في عالم الكون والفساد فانها لا تستمر ولا تدوم بل تعدم بامور تعدمه من الحركات السماوية ومصالة
اسباب طبيعية ايضا تابعة للسماويات وكثير من الامور الواقعة تحت الحركة الدائمة هي ممكنة
لذاتها لكنها تصير ممتنعة لغيرها والممنوع عما هو اشرف له واكمل فالمانع له عن كماله الممكن
هي من هذا القبيل ولهذا جاز ان يعطي الشي الواحد شريفا وخسيسا لا لذاته بل لاستعداد القابل
باسباب من الحوادث لا لمنافى وقوله باعتبار امر اتفاقي ما يقع دون مرجح بل يعني به ههنا كل ما
يلحق ماهيته لا لذاتها بما يختلف به اشخاصها فان ما يعرض به اشخاص الماهية القابلة للكون
والفساد يستند الى اسباب خارجة وجب ان يكون غير متناهية كما علمت ومثل هذا الامر وهو
ان يمتنع بغيره ما هو ممكن بحسب ذاته لم يوجد فيما يحصل من الماهيات التي هي فوق الحركات
والاتفاقات بالمعنى المذكور فان ماهيات هذه الامور المعقولة اذا كانت ممكنة من حيث هي
فلا يمنعها امور خارجة لان تلك الامور الخارجة اما عللها او معلولاتها او لا عللها ولا معلولاتها
والاحوال باطلان لانه لا مدخل له في علة الشي لا يكون سببا لعدمه كما عرفت فان امتناعها بعلل
عللها فاذا كانت هذه الماهيات متقدمة على الحركات والاتفاقات المذكورة فلا يمكن ان
يكون لتلك الحركات والاتفاقات مدخل في علتها والا لم يكن متقدمة عليها وهو خلاف ما
رض وقوله هي فوق الحركات والاتفاقات فانه يريد بالفوقية العلة التامة او ما له مدخل
فيها وقد عرفت ان العلة سواء كانت تامة او ناقصة فانها متقدمة على المعلول فاذا كانت
الحركات لا تتعلق بعلة هذه الماهيات بعللها التامة وجب ان يكون تامة مستمرة وكلما
كانت علته كذا فهو لا ينعدم ولا يمتنع وجوده بسبب من الاسباب الخارجة وقوله لا يمنعها خارجا
دونها اراد انها لا يمتنع عما دونها من الحركات اذ العلة لا يمتنع بامتناع معلولها بل الذي يصح
هو عكس ذلك وهذه الماهيات فرضت فوق الحركات بمعنى تقدمها تقدم العلة على معلولها فلا يمتنع بها
فان امتنعت فانما يكون بامتناع عللها لما علمت من استحالة امتناعها بمعلولاتها او بما لا يكون
علة ولا معلولا لها فالامور الدائمة ولوازم الطبائع الطبيعية متقدمة على الاتفاقات معلله
ماهيات تامة فلو تنافى عن شيء منها عن كماله لكان ذلك لنقص في علته لا محالة وهذه الامور الدائمة
لا يمنعها عن الحصول على ... يكون عليه استعداد حادث ... او امر اتفاقي وبالجملة فكل
ما هو خارج عن عالم الاتفاقات فلا مانع له عما هو اكمل لماهيته ... يصدر في كل ما هو متقدم
على الحركات ما هو اشرف له واكرم بعد امكانه في نفسه وقوله واذا لم يصح الامكان الاشرف
مع الاخس يريد يعلم اجتماعهما ان لا يصدر الاخس عن العلة الواحدة مع امكان صدور الاشرف
عنها ولا يوجد الاشرف والاخس عنها معا من حيث هي واحدة وقوله فيجب الاشرف ويمتنع الاخس

فصل

عاقلنا والانتهى بمرضيه الى جهة اشرف من واجب الوجود فسان ظاهر مما سبق
وواجب الوجود لا يصدر عنه شيء بعد ان لم يكن فانه اذا كان المرجح هو نفسه او على ما اخذ من
صفاته وهو دائم فيجب دوام المرجح ودوام وجود المعلول وان لم يفعل ثم فعل فلا بد من حدوث
ما يقتضي فعله او عدم ما لا يقتضي وهو الكلام الذي والانتفاء بواجب الوجود لا يتصور له ارادة وحال
كل ما يحدث حالا ما لا اجله يتجدد في استدعاء مرجح حادث وليس قبل الحدوث وقت يتوقف عليه الفعل
ولا امتياز في العدم المحض حال يكون الاولى به ان يصدر عنه شيء او بالشيء ان يحصل عنه فلو حصل منه
شيء بعد ان لم يكن لتجدد ذاته ولتسلسل الحوادث فيها الى غير النهاية وهو محال فيفعل دائما
مقصوده من هذا الكلام بيان وجود المبدا الاول وانه لم يتعطل عن الفعل والمعتمد
في بيان ذلك ان كل ما كان صانع العالم سبحانه وتعالى موثرا فيه بلا وقت وزوال المانع ووجود
شرط وحصول ارادة وكل ما تعرضه الصفاتية كالاشعرية ومن يجري مجراهم اما ان يكون ازليا او
لا يكون ازليا فان كان ازليا وجب ان يكون العالم ازليا لما علمت من وجوب ترتب المعلول على
العلة التامة وان لم يكن ازليا فهو حادث وكل حادث يفتقر الى مرجح فان لم يكن ذلك المرجح حادثا
لم يكن المرجح به حادثا وهو خلاف ما فرض وان كان المرجح حادثا عاد الكلام في احداثه فيلزم
وجود حوادث متعاقبة لا اول لها كما عرفت وذلك هو المطلوب وبالجملة فالواجب لذاته منتهى
الى سلسلة الممكنات ولا بد وان يكون علة تامة لوجودها ومتى كان كذلك حصل المطلوب لاستحالة
وجود العلة التامة مع عدم وجود الاثر بها وايضا فان تاثيره في معلوله الاول لا بد وان يكون تاثيرا
ازليا لان المعلول الاول اما ان يجب صدوره عنه او يمتنع والتالي باطل فتعين الاول بيان الشرطية
ان المعلول الاول ان لم يتوقف على غير ذات الواجب وما يلزمها وجب صدوره لاستحالة انفكاك
الاثر عن العلة التامة وان توقف على غير ذاته ولوازمها امتنع صدوره لامتناع وجود معلول
اخر قبل المعلول الاول واذا عرفت هذا فقوله وواجب الوجود لا يصدر عنه شيء بعد ان لم يكن يعني
ان يتصل هذا الصدور بعدم الواسطة والا اصبحت هذه الدعوى بكل واحد من الحوادث فانها
صادرة عنه بعد ان لم يكن ولكن بواسطة الحركة الدائمة وغيرها كما مر ومراده انه لا يوثر في العالم
بعد ان لم يكن موثرا في شيء منه وتعبير الفلاسفة عن هذا المعنى كل وعلا لا ينفك عن جوده وقوله فانه
اذا كان المرجح هو نفسه او على ما اخذ من صفاته وهو دائم فيجب دوام المرجح ودوام وجود المعلول
فهذا هو القسم الاول من قسمي البرهان المذكور وهو ان الباري تعالى وكل ما له مدخل في موثريته
في العالم ان كان ازليا وجب ازلية العالم واشار الى ما اخذ من صفاته الى الصفات التي يذكرها الاشعرية
ويدعون ان منها كالقدرة الزائدة والعلم الزائد وغير ذلك فان هذه وان كان القول بها على الوجه

الذي يذكرونه باطلا بان ثبوتها للباري جل جلاله لا يصح فيما الحق فيه كما ظن العموم انه اذا قيل بالارادة
اندفع البرهان عنهم بان الارادة ومن صفة غيرها اذا كانت دائمة ولم يتوقف الامر على غيرها يدوم
الترجيح بدوامها وقوله فان لم يكن علة تامة فعل فلا بد من حدوث ما يتم به فعله او عدم ما لا يتم به هذه
المقدمة هي عكس نقيض ما قبلها فانه اذا كان كلما كان المرجح دائما فالترجيح دائم صدق كلما لم يكن الترجيح صدق ه
دائما فالمرجح ليس بدائم ومن المعلوم ان المرجح اذا لم يفعل ثم فعل بتوجيه غيره دائم فان المرجح اذا توقف
فعله على حدوث امر ما او عدم امر ما فليس ذلك المرجح من حيث هو مرجح دائما وحدوث ما يتم به
لوجود شرط الايجاد وعدم ما لا يتم به لزوال المانع عن الفعل وقوله ويعود الكلام اليه ولا ينقطع
هذا اشارة الى القسم الثاني من قسمي البرهان وهو انه لم يكن علة ما لاجله كان موثرا في العالم ازليا بل
كان شيء منه حادثا لزم وجود حوادث متعاقبة غير منقطعة على حادث لا يتقدمه غيره ولفظة
اليه ضميرها عائد الى احد الحادثين الذي يتم به وهما وجود ما يتم به وجوده بتم الفعل وعدم ما لا يتم
وجوده وعند هذا تم برهان ازلية وجود الباري عز سلطانه وتقريره على القياس الذي ذكره انه كلما
صدقت المتصلة الاولى صدق عكس نقيضها وهي المتصلة الثانية لكن المتصلة الاولى صادقة فالثانية
صادقة اذا ضم بعدها الى الثانية متصلة اخرى على هيئة الشكل الاول ينتج ان ما يلزم منه حصول
المطلوب وملخص هذا البرهان انه كلما كان المرجح لوجود العالم هو الواجب وحده او هو
مع ما اخذ من صفاته دائما فالعالم ازلي فكلما لم يكن العالم ازليا فترجيحه المذكور ليس بدائم بل لا بد من
حدوث ما له مدخل في ترجيحه لكن المقدم وهو المتصلة الاولى حق فالتالي وهو المتصلة حق فاذا الثانية ه
ضممنا الثانية وكان بعض ما له مدخل في الترجيح حادثا عاد الكلام في ذلك الحادث ولزم حوادث
لا بداية لها في الازل انتج المتصلتان كلما لم يكن العالم ازليا كانت الحوادث غير متناهية في الازل
فلزم من عدم ازلية العالم ازليته وكل شيء لزم من عدمه ثبوته فعدمه باطل فعدم ازلية العالم باطل
فازليته حق وهو ما قصده ابن سينا ويترتب المقدمات على هذا النحو مما لم يرسمها في الكتاب واذا
تم البرهان ههنا فما ذكره بعد ذلك انما هو للايضاح لا للتتميم وقوله فواجب الوجود لا يتبع له لارادة
اما تخصيص الارادة بالذكر دون باقي ما يذكر من صفاته لانها هي التي ظن جمهور ارباب علم الكلام ان برهان
ازلية جود المبدا الاول ينتقض بها ولهم في مفهوم ارادته تعالى اختلافات ايضا في قدمها وحدوثها والقائلين نيرة ولهم اختلاف
بحدوثها منهم من جعلها قائمة بذات الله تعالى وهم الكرامية ومنهم من ادعى انها حادثة لا في محل وهو مذهب
بعض المعتزلة كابي علي الجبائي وابي هاشم ولده والقاضي عبد الجبار بن احمد ولولا ان استقصاء البحث في ذلك
يخرج عن غرض شرح الكتاب لذكرته وتكلمت عليه ووجه دفعهم البرهان بالارادة هو قولهم ان الله تبارك
وتعالى اراد احداث العالم حين حدث ولم يفعل اراد ثم احدثه في وقت اخر وليس لاحد ان يسأل عن سبب

تخصيصها باحد الوقتين لان تلك الارادة لعينها وماهيتها اقتضت التعلق باحداثه في ذلك الوقت
ولوازم الماهيات لا تعلل فهو كذلك الماهية وسياق الكلام على هذا وقوله وحال كل ما يحدث حال
ما لاجله التجدد في ابتداء مرجح حادث بسببه يذكر في ذلك ما يدعى من الامور التي لاجلها حدث العالم
بعد ان لم يكن كحدوث ارادة او قدرة او وقت مراعى او زوال مانع او تعلق علم او حضور مصلحة او اي
شيء كان فان الكلام في حدوثه واستدعائه لمرجح اخر حادث كالكلام في حدوث العالم نفسه واستدعائه
لذلك فلا ينقطع تسلسل الحوادث المتعاقبة على حادث لا يتقدمه حادث اخر وقوله وليس قبل جميع
الوجود وقت يتوقف عليه الفعل فاعلم ان من المتكلمين من حكى عن الحكماء انهم يقولون انه ليس صدور
العالم عن الباري في وقت اولى من وقت اخر اما قبله او بعده والذي حكى عنهم فقد سها في النقل فان جميع
الممكنات لا يتقدم عليها الا الذات الواجب لذاته والوقت من الممكنات وهو مقدار الحركة المستدعية
لموضوع متحرك فلا يتقدم على جميع الموجودات الممكنة والا لكان متقدما على نفسه ولكن الحركة وموضوعها
وذلك محال وقوله والا ما كان العدم المحض حال يكون لا اولى به ان يصدر عنه شيء او بالشيء ان يحصل عنه يعلم
انه اذا لم يكن قبل حدوث العالم وقت ولا شيء من الموجودات الممكنة مع ان حدوثه لا يتصور الا بسبق
امر ما عليه وذلك الامر اما موجود او معدوم فان كان موجودا فاما واجبا او ممكنا لا جائز ان يكون
ممكنا لان كلامنا فيما يتقدم كل الموجودات الممكنة فيتعين اما الواجب او المعدوم وكل واحد منهما لا
يجوز ان يكون مرجحا لحدوث العالم اما المعدوم فلما ذكره في هذا الموضع من عدم الاولوية في العدم
المحض واما الواجب فلقوله فلو حصل منه شيء بعد ان لم يكن بغير دائم وتسلسل الحوادث فيها
الى غير النهاية وهو محال وبرهان هذا القول قد سبق وتقرير استحالة كونه علة للحوادث من
وجهين الاول انه لو كان علة لها للزم في ذاته تعالى جهة فاعلية وجهة قابلية وبرهن على امتناعهما
فيه الثاني انه لو كان علة للحوادث فيه فالحادث الذي يبقى زمانا ما ثم يبطل ان كان موجبه ذاته
وجب ان لا يعدم عنها البتة وان كان يبطل وجوده ايضا ذاته فما كان يحصل فلا بد من علة لحدوثه
حادثة ومن علة اخرى لبطلانه حادثة ايضا وعلة الحدوث لا تخلو من الحدوث وعلة البطلان
لا تخلو عنه ايضا وقد عرفت ان هذا يؤدي الى ثبوت حركة لا تنصرم اذ لا يصح حدوث الحوادث الا
بها وقد مر في مباحث الحركة التي لا تنصرم هي الوضعية لا غير ومحل هذه الحركة ان كانت ذاته تعالى
وتقدس وجب ان يكون واجب الوجود جسما متحركا وقد ابطل ذلك وان كان محلها غيره فذلك الغير
من معلول لانه لا يخلو العالم من انه الواجب لذاته غيره فيلزم من ذلك ان يكون منفعلا عما هو معلول له
انفعالا دائما وانت تعرف استحالة ذلك عامر وبهذا يندفع ما اعترض به بعضهم على برهان ازلية العالم
وهو تجويزه ان يكون اله العالم جل وعلا مريدا بارادات حادثة لا اول لها وانه لم يزل كذلك حتى حدث

ارادة موجبة لحدوث هذا العالم وعلى هذا فلا يلزم من تسلسل الحوادث لا الى اول انه ان يكون عالم
الاجسام والنفوس والعقول حادثا بقوله بفعله دائم هو التصريح بالنتيجة التي قصدها
سؤال يلزم ان يكون الحوادث غير متناهية وذلك محال لان كل واحد مسبوق بالعدم فيكون
الكل مسبوق العدم وايضا كل واحد دخل في الوجود فيكون الكل قد دخل فانحصر في الوجود
فهذا محال جواب هذا هو الحكم على الكل بما على كل واحد وذلك لا يجوز فان كل ممكن غير الحركة
جائز وقوعه دفعة ولا كذلك الجميع وكل واحد من الضدين ممكن في محل والكل معا غير ممكن
مع ان المعدوم لا كل له ان من المتكلمين من قرر وجوب مسبوقية مجموع الحوادث
الماضية بالعدم لوجوب مسبوقية كل واحد منها بطريق غير مبني على ان الحكم على
الكل هو الحكم على كل واحد الطريق الاول هو انه اذا كان كل حادث مسبوقا بعدم لا اخر
له الى اول ولنفرض هذه الحوادث هي دورات الفلك فحينئذ يكون كل واحد من تلك الدورات
مسبوقا بعدم لا اول له وتلك العدمات باسرها مجتمعة في الازل انما الترتيب في الوجودات
لا في العدمات فاذن جميع العدمات السابقة على كل واحد من هذه الوجودات مجتمعة
في الازل فاما ان يحصل مع مجموع تلك العدمات شيء من الوجودات في الازل او لا فان
حصل لزم ان يكون السابق مقارنا للمسبوق وهو محال وان لم يحصل فلمجموع الوجودات
بداية وهو المطلوب الطريق الثاني هو انه اما ان يقال حصل في الازل شيء من هذه الحركات
والحوادث او لا فان قال انه حصل في الازل شيء منها فان حصل شيء منها في الازل فان كان مسبوقا
بغيره فهو محال لان الازلي لا يكون مسبوقا بالغير وان لم يسبق بغيره فهو اول الحوادث
فلا يكون غير متناهية وهو مطلوبنا وان لم يحصل شيء من الحوادث في الازل فلمجموعها ابتدا
وهو ما اردنا بيانه ولهم في تقرير ذلك طرق اخر لم اذكرها لكونها مما لا يخفى فسادها على من
وقف على الاصول السالفة والذين قرروا هذا السؤال بالبناء على ان حكم الكل هو حكم كل واحد
فانهم اتفقوا في بيان ذلك بايراد مثال وهو انه لما كان كل واحد من الزنج اسود وجب ان يكون
الكل اسود والتمسك بهذا في غاية ما يكون من الركاكة وهو منقوض بالمثالين المذكورين في الجواب
احدهما قوله كل ممكن غير الحركة جائز وقوعه دفعة ولا كذلك الجميع يريد ولا كذلك جميع الممكنات
التي هي غير الحركة لان منها ما لا يمتنع الا على الترتيب الزماني كما عرفت وثانيهما قوله وكل واحد من
الضدين ممكن في محل والكل معا غير ممكن يريد ان كل واحد منهما يمكن حصوله في محله في وقت فان
مجموعهما لا يمكن ان يحصل فيه في ذلك الوقت بعينه واما قوله مع ان المعدوم لا كل له فهو تغيير
الجواب السؤال من وجه اخر وذلك الوجه هو ان الحوادث الماضية لا كل مجموعا لها في حال

كل الاجزاء

من الاحوال حتى يكون ذلك الكل مسبوقا بالعدم او غير مسبوق او منحصرا في الوجود او غير منحصر
بل هي ابدا معدومة والموجود من السلسلة في كل وقت ليس الا واحدا منها فقط واذا كان الكل
المذكور لا وجود له في الخارج فلا يمكن ان يحكم عليه بحكم خارجي البتة فما ذكره هذا السائل مبني على
كل مجموعي ليس يستحيل ان يكون له كل وذلك الذي هو الحوادث الماضية والحركات واذ قد عرفت
ما اجاب به في الكتاب فلنذكر ما يصلح جوابا لو قرر السؤال على الطريقين المذكورين اما الاول
منهما فجوابه انه ان عني بكون العدم السابق لكل حادث لا اول له انه غير مسبوق بحركة ما فهو ممنوع
اذ عدم كل حركة فهو مسبوق بحركة اخرى لا الى نهاية وان عني به ذلك فسبق كل واحد من الحوادث بعدم غير
مسبوق بذلك الحادث بعينه فلا يلزم اجتماع تلك العدمات في الازل اذ لا معنى للوجود الذي ان ليس الا
عدم مسبوقية بالغير ولا يلزم من عدم السبق بحادث معين عدم السبق بحادث اصلا لان نفي
الاخص لا يستلزم نفي الاعم واما الثاني فجوابه انا ان اردنا كل واحد من الحوادث او كل واحد من الحركات
فاما ان يوخذ المجموع وهو المشترك بين جميع الافراد واحادها او لا يوخذ فان اخذ اخبرنا انه حصل في
الازل شيء من الحركات مثلا وهو مجموع الحركة ولا يلزم من كونه لم يسبق بغيره ان يكون اول الحركات و
انما يلزم ذلك ان كان له اول وان لم ياخذ المجموع في ذلك اخبرنا انه لم يحصل شيء منها في الازل ولا يلزم
من ذلك ان لمجموعها بداية بل الحق ان كل واحدة من الحركات مسبوقة بحركة اخرى لا الى نهاية وهو
مجموع الحركة محفوظ ازلا وابدا بواسطة تعاقب جزئياتها سؤال كل واحد يلزم ان
يتوقف على ما لا يتناهى وهذا محال جواب فيه التوقف انما يقال في اشياء ما حصلت بعد
بل يكون شيء منها بعد شيء وما فرض في المستقبل متوقفا على غيره فيه يمكن وبينها حوادث
متناهية وهكذا دائما وان عنيت بهذا التوقف ان الواحد لا يوجد الا بعد ما لا يتناهى
فذلك نفس محل النزاع سؤال كل ان حاضر هو اخر ما مضى فهو نهاية فهو جواب الكلام
في بطلانه فالامر ايضا يوجد الان معدا ولا نهاية له من الجانب الاخر سؤال اخذ جميع
الحركات الماضية وجمعها ويزيد عليها من المستقبل سنة فيها الكمية الماخوذ دونها
متناهي الناقص وما زاد على المتناهي بمتناه متناه جواب ومن الحركات المتعاقبة معا
محال ولم يلزم النهاية لاستحالة الجمع فكيف يفرض المجموع ليمتنع بوجوده ما امكن لعدم
الواجب سؤال فيما ذكرتم اثبات المساواة بين الباري والمعلول لانه كما يلزم من رفع العلة
رفع المعلول يلزم من ارتفاع المعلول ارتفاع العلة جواب ليس هذا اللزوم دالا على تقدم
احدهما فان المثلث يوجب بان زواياه تعادل قائمتين ودون العكس بل يلزم من تسليم ارتفاع
زواياه ان يكون المثلث ارتفع اولا لزوما وهكذا في جميع العلل الكاملة والمعلولات

استدلال تام

هذه المذكورة

وربما السؤال الاول من الاربعة في هذا الكلام انه لو كانت للحوادث في الازل غير متناهية لكان
وجود كل واحد منها متوقفا على انقضاء ما لا يتناهى والتالي باطل فالمقدم مثله وجوابه ان يستفسر
عن هذا التوقف فان اريد به ما يطلق عليه في العرف وهو انه اذا قيل ان كذا توقف على كذا فمعناه
ان الشيئين وصفا معا بالعدم المتوقف والمتوقف عليه والاخير منهما لم يكن يصح وجوده الا
بعد وجود المعدوم اولا بمعنا الشرطية فانه على هذا لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات
يصح ان يقال ان الاخير يتوقف على وجود ما لا يتناهى او ينقطع اليه ما لا يتناهى وظاهر ان الذي
لا يكون الا بعد ما لا يتناهى في المستقبل لا يصح وقوعه وليس في الماضي حالة كان فيها العدم المتناهي
الذي يتوقف عليه الحادث بعد وما يحصل الا بحصول الحادث الذي يتوقف وجوده عليه بل لحصوله
فلا يتوقف شيء من الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية على ما لا يتناهى اذا فسر التوقف بهذا
المعنى واذا عرفت هذا فنقول وما فرضته في المستقبل متوقفا على غيره فيه وجدت قبله
منها حوادث متناهية وهكذا دائما معناه ان التوقف اذا كان لا يقال الا على اشياء حصل
بعد على حسب ما عناه من وجودها من حيث انها لم تحصل انما تكون في المستقبل وعلى هذا
المعنى فكل ما نفرض من الحوادث المستقبلة متوقفا على غيره في المستقبل وجدت قبله وبين
الحادث الموقوف حوادث هي متناهية بالضرورة لا على ما قال في الشرطية انها لا نهاية لها
وهكذا دائما يكون حال كل ما نفرض من الحوادث في المستقبل ومن اول كلامه في الجواب الى
ههنا هو على تقدير ان السائل قصد بالتوقف هذا المعنى العرفي وان اريد بالتوقف لا هذا المعنى
بل اراد به كون الشيء الموقوف لا يقع الا بعد وجود حوادث لا اول لها في الماضي وهو المراد بقوله
ان الواحد لا يوجد الا بعد ما لا يتناهى فهذا هو مذهب الخصم فان عناه لا يقع حادث الا وقد سبقه
حوادث لا بداية لها وانه لا يمكن وقوعه الا كذا وهو معنى قوله فذلك نفس محل النزاع واذا كان
توقف الحادث على ما لا نهاية له بعين المتنازع فيه هل يصح او لا يصح وكان الخصم مذهبه ان ذلك
صحيح فاستعمال المنع من صحة التوقف المذكور مقدمة في ابطال صحته كما فعل في استثنائه التالي
الشرطية المستعملة في السؤال هو المصادرة على المطلوب وهو مغالطة فلا عبرة بها في المطلوب
فحاصل الجواب انه ان عني بالتوقف المعنى العرفي منعنا الشرطية وان عني به المعنى الاخر سلمناها
ومنعنا الاستثناء واما تقرير السؤال الذي يلوح هذا فهو ان الحوادث الماضية لها اخر وكل
ما له اخر فهو متناه فالحوادث الماضية متناهية اما الصغرى فقوله كل ان حاضر فهو اخر ما مضى
اشارة الى بيانها واما الكبرى فقوله فهو نهاية اشارة اليها وهي بينة لا تحتاج الى بيان وجوابه انا لا نسلم
ان الاخر بمعنى انه ليس بعده شيء اخر فالصغرى ممنوعة وهذا لم يذكره في الكتاب وبتقدير تسليم ذلك

وان ينقطع اليه ما لا نهاية له

فالنهاية المذكورة في الكبرى ان قصد بها ما هي في جانب بداية للحوادث واولها فالكبرى ممنوعة
ايضا وان عني بها النهاية التي في الجانب الاخر فالحوادث المتعينة ان الحوادث الماضية متناهية
من جهة اخرها ولا يلزم من ذلك ان يكون متناهية من جهة اولها حتى يكون لها بداية ليس قبلها
حادث وليس الكلام في تناهيها من جهة اخرها بل من جهة اولها وهو المراد بقوله الكلام في
بدايته وما ذكره في تتمة الحوادث فهو لبيان ان الشيء من احد الجانبين لا يدل على نهايته من الجانب
المقابل له واما السؤال الذي ذكره بعد هذا فحاصله يرجع الى استعمال التطبيق المبرهن بها
على تناهي الابعاد وتناهي العلل والمعلولات وغيرها من الامور المترتبة الموجودة احادها معا
وتقريره انا اذا فرضنا الحركات الماضية من اليوم الى الازل جملة ومن عام اول مثلا الى الازل ايضا
جملة اخرى فلا اشكال ان الجملة الاولى ازيد من الثانية بمقدار سنة واحدة فاذا طبقنا في الوهم
الطرف المتناهي من الجملة الزائدة على الطرف المتناهي من الجملة الناقصة حتى يقابل كل فرد من افراد
احدى الجملتين ما يشابهه في المرتبة من الجملة الاخرى فان لم تقصر الجملة الناقصة عن الجملة الزائدة
في الطرف الاخر كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وهو محال فان انقطعت الجملة الناقصة من
ذلك الطرف كانت متناهية من جانب الازل وليس الزائد عليها الا ذلك القدر المتناهي والزائد
على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا لا محالة فالكل في جانب الازل متناه وهو المطلوب وتمام
الايضاح في تقرير ذلك يذكر في جوابه ان الحركات لا كل لها يستمع اجتماعها فلا يكون فرضها مجتمعة
فرضا لامر محال وهو معنى قوله فرض الحركات المتعاقبة معا محال ونهاية هذه الحركات في الماضي انما
لم يلزم لتسليم ان الحركات المذكورة تستحيل اجتماعها وذلك هو المراد بقوله ولم يلزم النهاية الا
الجمع المحال لكن علم لزومها الا بسبب هذه الاستحالة واما قوله فكيف نعرض الممتنع لتمنع وجوده
ما امكن لعدمه الواجب فمعناه انه كيف يصح فرض وقوع اجتماع الحركات الذي هو واجب لها فهذا
بناء على الممتنع من جهة امتناعه وتصحيح له لتمنع بفرض صحته ما هو صحيح في نفسه واما سؤال
المساواة بين الباري والكل فهو من قبيل التشنيع وتقريره انه لو كان الباري عز وعلا علة تامة
لوجود العالم بحيث يلزم من دوامه تعالى دوام العالم على الوجه الذي يرونه لكان يلزم من فرض
عدمه عدم العالم ومن فرض عدم العالم عدمه اذ هذا حال العلة الكاملة مع معلولها فان ارتفاع
كل واحد من العلة التامة والمعلول لازم عن ارتفاع الاخر كالشمس وشعاعها وحركة الخاتم بحركة اليد
كما عرفت فيقع المساواة المذكورة ولا تتم هذه الحجة الا بابطال تالي هذه الشرطية وكانهم استغنوا عن
ابطالها لانفهام الشناعة وكونها مخالفة للشهرة لا غير وجوابه ان اللزوم من الشيئين على
وتيرة واحدة فان عدم المعلول يوجبه نفي ارتفاع العلة وليس الموجب لعدم العلة ارتفاع المعلول

نهايته
طريقه
الاجتماع
ممتنع في نفسه لعدم وجود ذلك الاجتماع المستحيل الا نهاية التي كان امكانها في الحركات لعدم اجتماع الحركات الا [illegible]

بل نسلم ان ارتفاع المعلول على ان العلة فرداً سابقاً استحق ان لا حتى او حاد ارتفاعها ارتفاعه وقد
مثل على ذلك بالمثلث العلة وزواياه المعلولة له وكلامه في ذلك واضح وعلى المثلث وزواياه نتاس
حال كل علة تامة ومعلولها في لزوم عدم كل واحد منهما لعدم الاخر او فرض لزوم عدمه لفرض عدم
الاخر ان كانت العلة مما لا يجوز عدمها   سؤال   كل واحد من النفوس الناطقة حادث
في وقت اذ يعلم حدوثها لحدوث البدن فالكل من المفارقات منها يكون حادثاً اذ هو
معلول الاحاد جواب بل كل احاد لها مجموع متناه او غيره فحدوث كل جزء آخر يحدث
مجموع اخر ذلك المجموع من حيث هو هو لم يكن قبله وكل وقت يحصل من مفارقات النفوس
شي يحدث باعتباره مجموع اخر اذ المجموع الذي اخذ فيه الشي غير الذي لم يوجد فيه ذلك
الشي وكل وقت لها مجموع اخر حادث بل وحال مجموع الموجودات كلها مما اخذ مع حادثها
ايضا كذا فلا اثر لهذا في النفوس على تناهيها ولا على سوال العدم على نوعها هذه اقوى خيالات
المعطلة الذين عطلوا الله تعالى عن جوده   ان هذا السوال لم اجده في كلام احد من
رؤ المتطفين ولعله في بعض كتبه انه هو الذي اورده نيابة عنهم وتقريره انكم اعترفتم بان
النفوس الناطقة الانسانية حادثة لحدوث البدن الصالح لتدبيرها واعترفتم ايضا بانها لا
تعدم بعد مفارقة البدن وكل ما حدث منها فيما مضى بهو باق فالكل باقية فلها مجموع وكل
موجود فلا يخلو اما ان يكون مجموعها حادثاً او غير حادث لا جائز ان يكون غير حادث لان المجموع
معلول الاحاد واحاد النفوس باعترافكم حادث فاذا كانت العلة حادثة فالمعلول لا بد وان
يكون حادثاً فمجموع النفوس الذي هو معلول احادها الحادثة هو حادث ايضا وحصل لكم
مثبت ان مجموع النفوس حادث وكما كان الامر كذا فللحوادث بداية لكن المقدم حق فالتالي
مثله ايضا والشرطية تبين بانه اذا لم يكن للحوادث بداية في الماضي فاشخاص الناس الحادثة
لا تتناهى في الماضي ايضا فنفوسها الناطقة لا تنتهي الى نفس قبلها نفس اخرى فلا يكون مجموعها
حادثاً وكلما لم يكن الحوادث متناهية في الازل لم يكن مجموع النفوس حادثاً وعكس نقيض هذه
هو الشرطية المذكورة التي بين صدق مقدمها فلزم صدق تاليها وهو ان الحوادث لها بداية وذلك
هو المطلوب هذا هو مقصوده من السوال المذكور وقوله كل واحد من النفوس الناطقة حادث
في وقت يجب ان يقيد هذه النفوس بالانسانية فان لا يقيض الدعوى بنفوس الافلاك فانها ناطقة
ايضا كما بين المصنف ومع هذا فهو يعترف انها ليست حادثة وتركه للقيد المذكور انما هو
لدلالة القرينة عليه ويمكن ان يجاب عن هذا السوال من وجوه والذي ذكره في التلويحات هو
وجه واحد منها وحاصله انه يسلم ان المجموع الموجود الذي احد من احاد النفوس الناطقة حادث

ولم يسلم مع ذلك ان الحوادث الماضية بداية وذلك لان كل احاد لها مجموع سوا كان ذلك المجموع
متناهيا او غير متناه فانه اذا اضيف اليه واحد اخر حادث صار ذلك المجموع باضافة هذا الواحد
مجموعا اخر غير الذي كان اذا لم يكن هذا الواحد جزءا منه من حيث هو هذا المجموع لم يكن قبل حدوث
هذا الجزء فحال ما يوجد مجموعا من احاد النفوس هذه الحال بان كل وقت يحصل من النفوس المفارقة
لا بد انها شي يضاف الى المجموع الحاصل منها فيحدث باعتبار ذلك الشي مجموع اخر غير ذلك المجموع
الذي كان حاصلا اذ المجموع الذي اخذ فيه الشي المضاف غير المجموع الذي لم يوجد فيه ذلك الشي فكل
وقت يكون للنفوس المفارقة للابدان مجموع اخر حادث حدوثا زمانيا ولا يختص ذلك بالنفوس بل
وحال مجموع الموجودات كلها مما اخذ مع حادثها ايضا كذا فان بحدوث موجود واحد يبدل
مجموع الموجودات الحاصل بمجموع اخر غيره فلا اثر لهذا في النفوس على تناهيها ولا على سبق
العدم على نوعها فانه لا يلزم من حدوث مجموع كل وقت ان يكون وقت ما كان من النفوس في ذلك
الوقت شي واقع اصلا اذ كل مجموع منها يوجد وقت من الاوقات فما كان ذلك المجموع بعينه موجودا
فيه والوقت الذي لم يوجد فيه ذلك هو الوقت الذي ما كان الواحد الذي حصل بحدوثه ذلك المجموع
حاصلا فيه ولا يلزم من ذلك تناهي اعداد النفوس ايضا وعدم لزومه ظاهر فهذا هو تقرير الجواب
المذكور في الكتاب مختصرا وبسيطا واما باقي الوجوه التي يصلح جوابا لذلك ولم يذكرها فيه ففي
جملة احدها انا لا نسلم حدوث النفس الانسانية وقد عرفت ما في ذلك من البحث وبانها ان
النفوس الباقية بعد مفارقة الابدان ليس لها كل ومجموع حقيقي لعدم ارتباط بعضها ببعض
في نفس الامر وكون الذهن لا يمكنه حصرها وعدها وثالثها انه لا يلزم من كون النفوس الناطقة
الماضية متناهية بالعدد وانه كان زمان في الماضي لم يوجد فيه نفس ناطقة ان يكون حوادث
العالم باسرها كذلك ولا يلزم من حدوث نوع الانسان انقطاع كل الحوادث عند بدايته لجواز
الحادث قبلا ان يكون الحوادث غير متناهية في الازل ومع هذا اتى دور لحدث فيه من الحيوانات
ما لم يكن قط ولا يكون بعده ابدا وجاز ان يكون الانسان من قبيل ما حدث نوعه بعد ان لم يكن الا
ان يدل دليل خارج عما في هذا السوال على امتناعه وقد عارض المطعون عدم بداية الحوادث
في الازل بطريق النفوس الانسانية ايضا من وجه اخرين غير ما في الكتاب الوجه الاول قولهم
لو كانت للحوادث لا تتناهى في الازل لكانت النفوس الناطقة المفارقة للابدان الانسانية غير
متناهية وهي موجودة معا بناء على ما صح من كونها لا تعدم كما ستعلم ثم ابطلوا هذا التالي باستعمال
برهان التطبيق في تلك النفوس والزموا من بطلانه بطلان المقدم والجواب عن هذا منع الشرطية
كما عرفت ومنع بطلان التالي لعدم الترتيب في النفوس وقد علمت ان برهان التطبيق في اثبات التناهي

لا لانه المجموع الذي كان [illegible]

[illegible]

لاسم بدونه وبدون وجود الاخر معا والنفوس المذكوره وان كانت موجوده معا الا انه لا ترتيب
فيها الوجه الثاني هو ان النفوس المذكوره لها عدد وكل ما له عدد فهو اما زوج واما فرد فالنفوس
المفارقه للابدان اما زوج واما فرد فان كانت زوجا فهي منقسمة بمتساويين فلكلها نصف ونصفها
اقل من كلها وكل ما كان اقل من غيره فهو متناه فاذا انضم اليه النصف الاخر المتناهي ايضا صار
مجموعهما وهو الكل متناهيا لا محالة واذا ثبت انها متناهية على التقديرين تعدد وجب تناهيها
ويلزم من ذلك الحوادث الماضيه بدايه كما مر والجواب عن الاول انا لا نسلم ان للنفوس المذكوره عددا
فان العدد انما يتحقق لموجود له مبدأ بالفعل في الاعيان وكل ما لا نهايه العدد بالفعل ليس بمعدود فلا
عدد لها عين ولا ذهن ايضا لامتناع احاطة الذهن على تفصيلها وتعددها فلا توصف بزوجيه ولا
فرديه ولا قله ولا كثره ولا مساواه ولا تفاوت ولا ازدياد عددها بانضمام عدد اليها ولا جمله
لها بوجه اما في الاعيان فلعدم الارتباط واما في الاذهان فلعدم التصور والاحاطه سلمنا ان
لها عددا لكنا لا نسلم انه اما زوج او فرد وانما يلزم ذلك ان لو كان متناهيا فان الانقسام الى
الزوج والفرد من لوازم العدد المتناهي لا من لوازم مطلق العدد فلو اثبتنا تناهيها بانها اما زوج
واما فرد ولا يثبت ذلك الا اذا ثبت انها متناهيه لكان مصادرة على المطلوب سلمنا ان لها عددا
هو اما زوج واما فرد لكن لم قلتم بان كل ما هو اقل من غيره فهو متناه فان الالوف المتضاعفة الى غير النهايه
اقل مما فيها من المئات الغير المتناهية ايضا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لدخول الممتنعات
في معلوماته دون مقدوراته مع ان كل واحد منهما غير متناه واذا سلمنا ذلك كله فلا يلزم من تناهي النفوس
تناهي الحوادث الماضيه لما عرفت ذلك فيما مضى وقوله هذه اقوى حجاج المبطلة الذين عطلوا الله
تعالى عن جوده يحتمل ان يكون اشاره الى كل ما ذكره في هذا الكتاب من شبههم ويحتمل ان يكون اشاره الى
الشبهه الاخيره فقط **المورد الثاني** في المبادي والغايات والترتيب وحال جميع الموجودات
وفيه تلويحات ثلث **التلويح الاول** في الغني الغني المطلق هو الذي لا يتعلق بغيره ذاته والحال
لذاته من كمال له والفقير ما يتوقف من على غيره ما ذكرنا والملك الحق هو الذي ليس ذاته لشيء وله ذات
كل شيء والغني المطلق لا يستغني عنه شيء اذ لو استغنى عن شيء يكون غيره الى الغني اولى له وعلى الاستغناء
اشار بما هو الاولى عن الغني فهو عدم كمال فاعتبر فلو كان في الوجود غني لا يستغني عنه غيره
هذا تنبيه على وحدانية الواجب الوجود ه احترز بالمطلق عما يكون غنيا من وجه دون وجه
واحترز في تعريف الغني بقوله من كمال له عن الاضافات المحضة فانها متعلقة بغيرها فالغني هو
الذي لا يتعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثه في ذاته وفي هيئات متمكنة منه كالشكل وفي هيئات هي
كمالات للشيء في نفسه هي مبادي اضافته له الى غيره كالعلم والقدره وحاصل الغني يرجع الى وجوب

١٥٧
الوجود من جميع الجهات وحاصل الفقر يرجع الى امكان الوجود او ما يستلزمه الامكان وما ذكره في
تعريف الملك الحق لو اقتصر منه على ان له ذات كل شيء لكفى بان من ضروره ذلك ان لا يكون ذاته لشيء اذ
لو كان ذاته لشيء لما كان ذات جميع الاشياء له مطلقا والذي يريد ان الغني المطلق لا يستغني عنه شيء
بغيره اما لو فرضنا ان الغني المطلق استغنى عنه شيء من الاشياء لكان فقر ذلك الشيء الى الغني وعدم
استغنائه عنه اولى من الغني من لا يفتقر اليه ومن استغنائه عنه واذا استغنى ذلك الشيء عن الغني
ولم يفتقر اليه فقد استغنى عن الغني بما هو الاولى له وكل ما استغنى عنه ذلك فهو عدم كمال لا محالة فلو استغنى
عن الغني شيء لكان للغني بسبب ذلك الغني عدم كمال وكل عدم كمال فهو مفتقر في تحصيل كمال المفقود الى
الغير فيلزم على تقدير استغناء شيء عن الغني المطلق ان لا يكون الغني المطلق غنيا مطلقا لافتقاره في
تحصيل كمال ما له الى شيء خارج هذا خلف واذا تقرر هذا فلو كان في الوجود غني مطلق لو كان
لا يستغني عنه غيره وعلى هذا فكل غني مطلق فهو ملك مطلق وقوله وهذا تنبيه على وحدانيه
الواجب وجوده انما كان تنبيها على ذلك لان كل ما هو واجب الوجود فهو غني مطلق فلو كان في
الوجود واجبان لكانا غنيين مطلقين فكان كل واحد منهما مستغنيا عن الاخر وقد بينا ان كل ما
استغني عنه شيء فليس بغني مطلق فلا يكون ولا واحد منهما غنيا مطلقا على تقدير انهما غنيان
مطلقان وهو ظاهر البطلان واعلم ان المنازع له ان لا يسلم ان فقر شيء ما الى الغني اولى للغني
من لا فقره اليه فان هذه الدعوى ليست بينه بذاتها بل يفتقر بيانها الى برهان فالاولى ان لا
يعول في اثبات وحدانيه الواجب على هذه الطريقه بل يرجع فيه الى ما سبق من البيان فصل
وللجود افاده ما ينبغي لا لعوض فالمعطي لما لا ينبغي ليس بجواد ولما ينبغي طالبا لعوض كان عينا او مدحا
وثناء او اظهار ثناء وفضيله او تخلص عن قبح وكل هذا عوض وهو مما افاد اشترى سوا فعامل لا
جواد ومن كان الاولى به فعلا ما فان لم يفعل لم يحصل الاولى به فهو عادم الكمال المطلق لافتقاره في
كمال الى غيره وكل مريد يحتاج الا الله فان يختار احد طرفي المعنى اذ لو استوى الطرفان بالنسبة اليه
فالنسبة امتناعه لا يتنع والشيء اذا كان جائزا في نفسه فلا الجائز يلزم بالواجب واولى بالاضافه الى
المختار العادي فالوجود المحض الواجبي لا كمال خارج عنه وكل ما عداه كمال فمستفاد منه حقيقه وهو
الحق الذي كذا اذا كان لم لا يمتنع الى شيء والعالي لا غرض له في السافل ادا كان المصنف في تعريف
معنى الجود هو الامور الثلثه التي ذكرها وهي اصل الافاده مما ينبغي للمستفيد الى ان يكون بسبب عوضه مرعوبا
فيه موثرا بالقياس اليه وان لا يكون ما يفيده لعوض من الاعواض التي ذكرها ولا من غيرها الذي لم
يذكره فاذا فقد واحد من الثلثه المعتبرة لم يتحقق معنى الجود ولهذا كان المعطي لما لا ينبغي ليس بجواد
كذا المعطي لما ينبغي طالبا لعوض والمقصود من هذا الفصل نفي الغرض عن الباري تعالى بانه لو فعل

على وجه يستكمل به لم يكن فاعلا لذاته للذات فلا بد ان لا يفعل على وجه الاستكمال وكل من يفعل بالارادة
والاختيار فهو مستكمل بفعله والباري جل وعلا فعله اعلى من ان يكون بارادة واختيار اللهم الا ان
يعني بهما غير ما هو معنى بهما ههنا كما يقال الارادة عبارة عن كون الفاعل عالما بما يفعله ونقيضا
عنه فالواجب لذاته لما كان عالما بافعاله ويكونها فايضة عنه وبفيضانها عنه غير مناف لذاته
حتى يكون كارها له فهو اذن راض بصدور ما يصدر عنه وهذا هو معنى ارادته واما الارادة التي بمعنى
القصد المودي الى الغرض والاستكمال فهو منزه عنه وليس لقائل ان يقول اي بعد في ان يكون له
قصد كما لنا قصد مع العلم ويكون قصده افاضة الخير على غيره لا لاجل نفسه كما انا قد نقصد ايصال
خير الى غيرنا لا لغرض بل نريد افاضة الخير على الغير لانا نقول ان من قصد الاحسان الى الغير فاما ان
يكون ذلك الاحسان اولى بالنسبة اليه من تركه او يكون الاحسان وتركه بالنسبة اليه متساويين
فان كان الاول فيفعل ذلك الاحسان يحصل له تلك الاولوية فيلزم ان يكون بقصد الزائد مستكملا
بغيره وان كان الثاني امتنع ان يرجح الفعل على الترك لان الترجيح والاستواء ضدان فاجتماعهما يتنافى المطالب
ومقاصد الخواطر الكلمات لا تخفى بعد الوقوف على هذه المباحث وقوله والعالي لا غرض له في السافل
فاعلم انه لما ذكر ما يدل على نفي الغرض عن واجب الوجود لذاته مطلقا نبه بعد ذلك على ان هذا الدليل
يدل على نفي الغرض ايضا عن كل عال وليس مطلقا بل بالنسبة الى ما هو بالقياس اليه سافل من حيث
هو سافل وذاك عال اذ لو كان له غرض فيه لكان مستكملا به والمستكمل من حيث هو مستكمل
انقص مما يتم به الاستكمال من حيث هو كذلك فيلزم السافل عاليا والعالي سافلا وذلك محال والمراد
بالعالي ههنا ما كان اقرب في مرتبة العلية والمعلولية الى واجب الوجود والسافل ما كان ابعد منها
ويلزم من ذلك ان يكون العالي اشرف واكمل والسافل اخس وانقص كما عرفت ذلك من قاعدة الامكان
الاشرف فان قيل ما اراد لغيره فهو اخس من ذلك الغير ولكن الراعي اخس من الغنم والمعلم من المتعلم اذا كان به
والنبي من الامة قلت ان الحمار من يقول ان من حيث هذا سافل وذاك عال يخلص من هذا الايراد
اما انه فان الغنم افضل من الراعي من حيث هو راع بل من حيث هو انسان والراعي من حيث انسانيته
اشرف من الغنم ولو لم يعتبر في الراعي الا حراسة الغنم لا غير لكان اخس منها لا محالة وعلى هذا فقس
الحال في المعلم بالنسبة الى المتعلم والنبي بالنسبة الى امته سؤال يجوز ان تخصص الارادة
احد الطرفين لا لغرض بل لان من خاصيتها ترجيح احد المثلين جواب لو كانت الارادة ايضا
حصلت خاصيتها بالنسبة امكانه والمرجح الارادي دار معه السؤال وان كان من
خاصية الارادة المطلقة تعيين هذا الطرف بلا سببه فكان كل ارادة تخصيصها ذلك وليس
كذا فلا بد لكل ارادة من داع مرجح لما حكم بان كل مريد محال لا بد وان يرجح احد

طرفي النقيض بالنسبة اليه وبين ذلك بانه ان لم يرجح عنده بنسبته اليه امكانه والممكن
بدون المرجح لا يقع اورد هذا السؤال على ذلك الحكم وتقريره انه يجوز ان تخصص الارادة احد
الطرفين المتساويين بالوقوع دون الطرف الاخر من غير حصول اولوية لذلك الطرف الواقع
بالنسبة الى الفاعل بل لمجرد الارادة فان من خاصيتها ترجيح احد المثلين من غير حاجة الى
مرجح ومخصص وانما يكون ذلك المرجح والمخصص لكونها ارادة فقط فان التخصيص المذكور من
لوازمها ولوازم الماهيات لا تعلل فيسقط سؤال اللمية ولا يلزم ان يكون الفاعل بالقصد والارادة
مستكملا بفعله والجواب ان الترجيح من غير مرجح امر ممتنع في ذاته فيستحيل حصول ماهية
من شانها هذا الترجيح فالارادة اذا كان الجانبان لها على السوا لا ترجح احد الجانبين الا لمرجح بالنسبة م
وما يذكرونه من ان خاصيتها ترجيح احد المثلين فليس بشي فانها لو اختارت الجانب الاخر المساوي
لهذا الجانب كانت الخاصية حاصلة ايضا فالترجيح بنسبتها الى الجانبين بهذه الخاصية لو كانت
الخاصية حيثية عن كونها نسبة امكانه تحوج الى مرجح والمرجح الارادي دار معه السؤال اي
انه لا يرجح احد الطرفين الا باولوية عائدة الى الفاعل فان قيل ان الارادة تخصص احد جانبي غير
تعدد الاولوية قلنا ان تخصيص الارادة ذلك الواحد الذي ليس بمرجح ولا بد وان يكون ذلك المرجح اولى
بالفاعل فلا يزال السؤال في ذلك المرجح الارادي فان قيل ان المريد لا يريد اي شي يتفق بل لا بد وان
يكون ارادته مضافة الى شي فتخصصه به ولم تحصل تلك الارادة مضافة اليه الا لاجل الاولوية
العائدة الى فاعله فلا تحصل الارادة المخصصة باحد الطرفين الا بعد الترجيح فالترجيح متقدم على
الارادة ونحن نعلم من انفسنا انا اذا علمنا او ظننا ان الفعل الفلاني يشتمل على المصلحة الفلانية
يترتب على هذا العلم او الظن ارادة ذلك الفعل بعينه ثم تلك الارادة ارادة لا الشي متخصص بل مخصصة
بنفسها بكونها ارادة لهذا الشي المخصوص فان قيل من ادعى ان الارادة مخصصة لاحد طرفي النقيض
لا بد انها ارادة انها من خاصية الارادة المطلقة وهي الارادة من حيث هي ارادة لا من حيث هذه المعين
بعين هذا الطرف بلا سببه دون الطرف الاخر من طرفي النقيض التي في العام واللازم لكان كل ارادة
يجب فيها ان يكون معه لذلك الطرف والتالي باطل فالمقدم مثله فليست الارادة من حيث هي ارادة
مرجحة لاحد الجانبين المتساويين من غير مرجح بل لا بد لكل ارادة من داع يرجح احدهما وذلك الداعي
هو العلم او الظن المذكورين وطلوع المرجح للارادة الاصل على ارادة تركه اذا لم يكن الجوع المذكور معارضا
بامر اخر كالمقتضي للحمية او الصوم او عدم حضور الطعام الحلال وما يجري مجرى ذلك فما يدعي ما يتمسك لمرض م
به من جهة تخصيص الارادة على برهان ان الواجب لذاته لا يفعل لغرض وغاية اللهم الا ان يعني بالغاية
ما ينتهي اليه الفعل او ما يترتب على ما ينتهي اليه فعل الفاعل وليس لنا ان نعم هذا اذ يحكم بانه خلو طبايع

العين لاجل الابصار والرجل للمشي مثلا لان الاولوية في حصول مصلحة الغير يعود اليه كما علمت
لا محالة فيتوقف كماله على غيره وقد يتوهم انه فعل ذلك لانه جواد ولا يلزم من ذلك استكماله
بالغير وهو خطا فان جوادية ان لم تحصل الا بهذه الاشيا فيفعل ليحصل له الجوادية فان لم يكن
اولوية لم يجز ان يفعل لحصولها وان كانت اولوية فقد تعلق كماله بغيره وان كان جوادا دون
هذه فاذا اتبع جوده ان يفعل شيا لمصلحة شي اخر على انه لو لزم الشي لا على قصد منه ثم لزم من لزومه
ان يكون حصول المصالح الاخر فهذا ليس بعلة غائية بل هو اشبه الفعل الى مصلحة وهذا غير منكر
وان يتصور ذلك الاخر ثم اوجب وجود الشي لاجله لزم ان مصلحة الاخر جعل اي الواجب فاعلا
للشي فكذا المصلحة لانه وان يكون اولى بالواجب والا لم يترجح عنده وجودها على لا وجودها فيتوقف
الاولوية على غيره واذا كان جوده انما يتبع لحصول الفعل عنه والغاية هي التي تجعله فاعلا فالغاية
علة فاعلية وفاعلية علة جوده فالغاية علة الجودة الذي هو اولوية فيتوقف كماله على الغير
الذي هو الغاية وليس الجود هو الذي يحصل اولا ثم اقتضى حصول كذا المصلحة لذات الجود فعله
واضافة الى حصول الفعل عنه بالغاية التي هي علة للفاعلية هي علة للجود كذلك هي التي جعلته جوادا
بالفعل ثم صح ان الجود كان سببا للغاية غير موقوف عليها بوجه من الوجوه ونحن اذا علمنا دارا
فليس غايتنا من ذلك حصول صورة الدار في مواد قابلة لها بل الغاية هي حصول كمال او لذة للفاعل
ولو كان المعلول الاول لواجب الوجود علة غائية هي المعلول الثاني له لكون وجود الاول مؤديا
الى وجود الثاني لكان كل ما بعد عن واجب الوجود في مرتبة العلية والمعلولية فهو اشرف فان الغاية
الادنى لا تحصل الا بعد جميع ما يتوقف عليه حصولها فوجب ان يكون هيولى عالم الكون والفساد اشرف
من السماويات والسماويات اشرف من العقول فلا علة غائية لواجب الوجود في فعله ولكن ذاته
ذات تحصل منها الاشيا على اتم الوجوه كما عرفت من قاعدة الامكان الاشرف ثم ان لكل شي
غاية هو عالم جميع الموجودات بل بحسب كمالاتها الذاتية الاولية لا من جهة كمالاتها
الثواني فهي متشبهة بكمالاته بحسب ما يتصور في حقها ويكون لها بقائها ولكل نوع من انواع الملكات
عقولها ونفوسها والجسمانيات اشرفها وعنصرها كمال وعشق لذلك الكمال ولا بد من حصول
الشوق الى الكمال ان بعد ما يتصور ويراه منه اما ارادي ان كان لماله حيوة واما طبيعي ان كان لما ليس
له ذلك وفي هذا الكتاب عدة مواضع متفرقة تنبه منها انه لولا العشق والشوق اليه لما يكون
كائن ولا حادث حادث ولا تحرك متحرك ولا حصل في عالمنا هذا النظام البديع والتاليف اللطيف
والترتيب العجيب **التلويح الثاني** في التحريكات السماوية وانها ارادية فلو كان غرضها
شيا واحدا مطلوبا للحركة او مطلوبا جزئيا دفعي الوقوع ان نالت او سقطت ان كان محال الابانة فلما

كلي فيلزمها الارادة كلية موجبة لعلم كلي حاصل على نفس ناطقة متطلعة للتجرد من تجردها ونحو ذلك وعلمت
ايضا ان الارادة الجزئية مضبوطة بارادة كلية فيما سلف ومن طريق اخر مطلبها بالارادة اما امر
حيواني او عقلي والمطلب الحيواني جلب نافع او دفع ضار وان ليست بحرق ولا سكون وينفسل فلا
تنولها ولا امتثالها مزاج المنافيها فلا طلب ولا اسمام فلا شهوة ولا غضب فهو اذن امر عقلي موجب
لنفس ناطقة   ان هذا الكلام يشتمل على بيانه براهين متعددة للاجرام السماوية نفسا ناطقة
محركة لها البرهان الاول هو انه قد تبين ان الحركة الدورية للافلاك ارادية فالمطلوب بتلك الحركة
الارادية اما نفس تلك الحركة او غيرها لا جائز ان يكون هي بنفسها لان الحركة ليست من الكمالات الحسية
ولا العقلية وهي وسيلة الى الغير لا تطلب لذاتها بل لغيرها ولا تقتضيها الجرم الفلكي ولا النفس
الحركة لذاتها لان الثابت لا يقتضي الغير الثابت كما مر ولوضوح هذا لم يذكره في التلويحات فالمطلوب
بتلك الحركة امر اخر غير الحركة والحال اما ان يكون ذلك الامر حاصلا او غير حاصل فان كان حاصلا وطلب
بالحركة تحصيل الحاصل وهو محال وهذا هو المراد بقوله فلو كان غرضها شيا واحدا ما طلبته بالحركة
وان لم يكن حاصلا فلا بد وان يكون اما جزئيا او كليا لكن ليس بجزئي فهو اذن كلي وانما حكمنا بانه غير جزئي
لانه لو كان المطلوب بهذه الحركة جزئيا لما كانت دائمة لكنها دائمة كما سبق فليس المطلوب بها جزئيا
وسائر الشرطية ان الجزئي اذا وقع فلا بد وان يقع دفعة لما بينا ان كل الحوادث غير الحركة هي هكذا وعليه
نبه بقوله او مطلوبا جزئيا دفعيا واذا كان كذلك فهذا الجزئي ان وقع وقفا لزم وقوف الحركة لحصولها
اياه دفعي الوقوع فلا يتبع الحركة مستمرة لكون وجوده لم يتكرر ولزم نفي الحركة والحالة هذه لكانت تحصيلا
للحاصل وقوله لو وقفت ان نالت اشارة الى هذا القسم وان لم يقع ابدا وكان المحرك يطلبه فهو طالب للمحال
ولا يدوم مثل هذا الطلب ابد الدهر اذ لا بد من الياس عن حصول ما هذا شانه فيقف الحركة ايضا ولا يستمر
واليه اشار بقوله او سقطت ان كان محال الابانة وهذه مقدمة حدسية وربما وقع التوقف فيها لبعض الاصحاب
واذا لزم ومن هاهنا علم التعاريف لم يكن دائمة فقد والمتصلة المذكورة ولقائل ان يقول انه اذا وقع الجزئي وقف
الحركة بل جاز ان يتحرك لطلب الجزئي اخر وهلم جرا فلا يتم هذه الحجة الا بابطال ذلك وربما امكن ان يجاب عن هذا بمنع
ان يكون متوجها للاجزاء الغير متناهية فان المطلوب بالحركة المذكورة هو امر كلي فيلزم الافلاك ارادة كلية
موجبة لعلم كلي وقد علمت في مباحث النفس من العلم الطبيعي ان العلم الكلي لا يكون الا لنفس ناطقة فللافلاك
نفس ناطقة وهو المطلوب من هذا البحث وقوله متطلعة للتجرد من تجردها فيها تنبيه الى ان من الناس من
جعل النفس الناطقة وكل مطلبها لا تجردها في الافلاك واعترف بها في الابدان الانسانية وجعل المحرك
للاجرام الفلكية نفوسا حيوانية منطبعة فيها غير مجردة في ذواتها عن المادة على حسب اعتقادهم في المحركة
الحركة للابدان الحيوانات غير الانسان البرهان الثاني هو قوله وعلمت ايضا ان الارادة الجزئية مضبوطة

بارادة كلية فيما سلف وهذا اشارة الى ما بينه من كون الارادة الكلية لولاها ما وجب تجدد الارادات
الجزئية التي تنبعث منها الحركات وهو الذي في المورد الذي قال هذا في تلويح ترتب المعلول على العلة
والاشارة الى لمية العلل التي وجب فيها النهاية وما لم تجب واذا ثبتت الارادة الكلية لزمت
النفس الناطقة كما مر البرهان الثالث هو ان التحريك الارادي اما ان يصدر عن تصور حسي او تصور
عقلي والصادر عن التصور الحسي فالداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافي والذي لجذب الملائم
هو الداعي الشهواني والذي لدفع المنافي هو الداعي الغضبي والاغراض الحيوانية ما هي حيوانية
الخروج عن هذين ومن هذا يظهر المراد من قوله مطلبها بالارادة اما امر حيواني او عقلي والمطلب
الحيواني جلب نافع حيواني او دفع ضار واذا ثبت هذا فلا يجوز ان يكون مطلبها امرا حيوانيا سواء
كان شهوانيا او غضبيا لان الشهوة والغضب مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال
ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس واذ ليست اجرام الافلاك تحترق ولا تسكن وتفسد فلا نمو
لها ولا اقتضاء لها مزاجا ملائما فان النمو لا بدله من تحرق وتغذ يخرج الى الكون والفساد وكل هذه
تخرج الى الحركة المستقيمة الممتنعة على جوهر الفلك ولاقتضاء المزاج للملائم ايضا لا يتصور من اجتماع
الاطلاق الحركة المستقيمة وباستنباط التغذي والنمو وصحة الاتصال بها والانفصال عنها ينبغي ان يكون
طلبها امرا شهوانيا وباستنباط المزاج لها ونمو اتصالها وفساد صورها ينبغي ان يكون طلبها غضبيا
وقوله فلا جلب يريد بذلك جلب الملائم الذي هو الداعي الشهواني وقوله ولا انتقام يريد به الداعي
الغضبي واذا انتفى الداعيان المذكوران صح قوله فلا شهوة ولا غضب فاذا كان مطلبها بالارادة
الخروج عن الحيواني والعقلي ولم يكن الحيواني لخروج عن الشهواني والغضبي ثبت ان ما يستفيد عن الافلاك
بالحركة المذكورة يتعين ان يكون مطلبها بالارادة امرا عقليا واذا كان عقليا فلا بد وان يكون كليا فيستند
الادراك الكلي ينبغي ان يكون صادرا عن نفس ناطقة كما سبق وهو المراد من قوله فهو اذن امر كلي عقلي
موجب لنفس ناطقة ثم يكون الامر كليا على استدعائه للادراك الكلي الذي بواسطته حصل ما
اردنا بيانه في هذا الموضع ويجب ان تعلم ان هذا لا يصلح برهانا على اثبات نفس ناطقة لكل فلك الا
اذا ثبت امتناع الحركة المستقيمة على كل واحد من الافلاك لان ذلك احد المقدمات المستعملة فيه
وفي امتناعها على غير الفلك المحدد نظر وقد نبهت عليه في المباحث الطبيعية ولبس غرضا
مظنونا من الثنا والمدح فان الحركات عرفت انها واجبة الدوام فيبقى على امر واجب الدوام وليس
المظنون كذا وايضا هو الامكان الاشرف وهذا العالم احقر بالنسبة الى اجرامها الشريفة من ان
يتحرك لاجلها والحدس الصحيح يحكم بهذا دون حاجة الى برهان فلنبين المعشوق اما الثناء فانه اذ
لشيئية بصفة دفعية وكان على ما سبق من الوثيقة او نسبة تجددي وهو متغير والمنسبة به ليس

بجرم

بجرم فلكي والاثابات للحركات منفعة وليست وظن ان الاخلاف لعدم مطاوعة الطبيعة ولا
تستقيم بان الاوضاع للجرم الكري متساوية من حيث اقتضاء الطبيعة والميل المستدير وليس
المستمر به نفس فلكي والا انساقت التحريكات والاسي واحد والا انعقت فالمستمر به ذوات
عقلية هي بالفعل من جميع الوجوه فتشبهت بها النفوس حتى لا يبقى شيء منها بالقوة
مقصوده ههنا ان يبين ان غرض الافلاك من حركاتها الدورية الدائمة هو التشبه بذوات مجردة
بالكلية هي العقول المفارقة في اخراج ما بالقوة منها الى الفعل فثبتت العقول في طي هذا المطلوب
وتقريره بهذا البيان هو ان غرض نفوس الافلاك بالتحريك المذكور اما ان يكون غرضا مظنونا كالثنا
والمدح او لا يكون فان لم يكن فاما انه لاجل ما تحت الافلاك او لا لاجل ما تحتها وما ليس لاجل ما تحتها فاما
لامر غير معشوق للمحرك او معشوق له وذلك المعشوق اما ذات او صفة وعلى التقديرين فاما ان
ينال او لا ينال فان لم ينل فاما ان لا ينال اما بشبهه ايضا او ينال ما يشبهه وينال الشبه اما دفعة
او لا دفعة واذا لم يكن دفعة فالمشبه به اما الواجب لذاته او غيره وذلك الغير اما جوهر او عرض
وكل واحد منهما حيث لم يكن تحت الافلاك ولا مستعلما لذلك فهو اما جرم فلكي او نفس فلكي او عقل مجرد
او عرض متعلق بهذه الثلاثة فان كان عقلا فاما ان يكون واحدا او اكثر والاقسام كلها باطلة ما عدا
القسم الاخير منها وهو المطلوب فيحتاج الان الى ابطال سائر ما عدا القسم الذي هو الحق
واذا تقرر هذا فالمصنف ابطل كون غرضها مظنونا بوجهين احدهما قوله فان الحركات عرفت انها واجبة
الدوام فيبقى على امر واجب الدوام وليس المظنون كذا وثانيهما قوله وايضا هو الامكان الاشرف
تريد ان تحريكها لا لغرض مظنون هو الاشرف لها وهو مع ذلك ممكن فيجب لها على ما علمت واما ابطال كونها
متحركة لما تحتها فقوله وهذا العالم احقر بالنسبة الى اجرامها الشريفة من ان يتحرك لاجلها والحدس
الصحيح يحكم بهذا دون حاجة الى برهان ويشير بهذا العالم الى عالم الكون والفساد وهو العالم العنصري
فانه قد تبين في علم الهيئة انه ليس لمجموعه بالنسبة الى الاجرام الفلكية قدر يعتد به ولا الى واحد
من الافلاك فضلا عن مجموعها والمراد بحقارته هنا كونه خسيسا بالنسبة الى الاجرام النيرة
السماوية الآمنة من الفساد ومما يوجب الحدس بان تحريكها ليس لاجل هذه العنصريات انه لو كان
غرضها نفع السافل لما امتنت الاوضاع في الازمنة المتطاولة ولما انقرضت الملل الكافرة والامم الجاهلية
ولما نبعت الاعتقادات الناشئة والامور الخارجة عن السياسات الواجبة ثم ان نفعها للسافل
لا بد وان يرجح منه اولوية اليها كما علمت وكيف تستكمل العلة بمعلولها وتخرج كمال الشيء من القوة عائده
الى الفعل فانه خرج منها اليه واما ابطال كون تحريكها لامر غير معشوق فلم يذكره في الكتاب وبيانه
ان من الظاهر ان كل تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد ويختار حصوله على لا حصوله وكل مطلوب ومختار

فهو محبوب ودوام الحركة يدل على فرط الطلب الدال على فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق
فلا بد وان يكون المحرك الذي لها لاجل معشوق ومختار وبهذا اتضح قوله تحركها المعشوق
واما ابطال ارسال المعشوق فلانه لو كان ذاتا فنيلها لا يكون الا دفعة ولو كان نيلا لكان
اذا نيلت وقفت الحركة وان كان صفة فلا يتصور نيلها بذاتها الا اذا انتقلت من محلها الى
ذات العاشق الطالب لها بالحركة وقد عرفت ان الانتقال على الاعراض محال فان لم تنتقل
هي بعينها بل حصل ما يماثلها فانتقلت هي بل شبهها هو الذي نيل واما ابطال ان لا ينال المعشوق
ولا شبهه فلانه لو كان كذلك لكان المحرك بالارادة حركة دائمة طالبة للمحال ولا يتصور
ذلك في المريد بارادة كلية فلا يتصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية واما ابطال نيل
شبهه دفعة فلما يلزم من انقطاع الحركة عند نيله وقوله وكان على ما سبق من الوقفة اشارة
الى لزوم وقوف الحركة عن هذا القسم وعن قسم نيل المعشوق اذا كان ذاتا ولم يتعرض لمسئلة اذا
كان صفة لكون ذلك لا يتصور لمكانه الا مع امكان انتقال الاعراض الذي بين استحالته واما
ابطال ان المتشبه به هو جرم فلكي فقد دل عليه بقوله والا لكانت الحركات متفقة وليست
معناه انه لو كان كل جرم فلكي يتشبه بجرم اخر فلكي للزم ان يكون حركات الافلاك كلها متفقة
بالجهة والا يكون بعضها الى جهة والبعض الى جهة مخالفة لها لكنها ليست متفقة في جهة الحركة
فليس المتشبه به جرم فلكي فان قيل لا نسلم انه يلزم اتفاقها في جهات حركاتها على تقدير تشبه
بعضها بالبعض وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن طبيعة كل واحد منها مانعة عن موافقته في الجهة
قلنا ان المصنف قد اشار الى هذا السؤال وجوابه بقوله وظن ان الاختلاف لعدم مطاوعة
الطبيعة والاسطقس فان الاوضاع للجرم الكري متساوية من حيث اقتضاء الطبيعة والميل المستدير
وتمام ايضاحه ان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس
للافلاك طبائع تقتضي وضعا معينا والا لكان الفعل عنها بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء
من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله والجواز
ان يكون نفوس الافلاك تقتضي طبعها ان يريد جهة معينة او وضعا معينا الا ان يكون لها غرض في
الحركة يخصص بذلك فان الارادة تتبع الغرض لان الغرض يتبع الارادة فالاختلاف في جهات الحركة
مما يحتمل فيه الا باختلاف اغراض المحرك وهو المتحركات وبهذا بعينه يظهر ابطال ان يكون المتشبه
به نفس فلكي واليه اشار بقوله وليس المتشبه به نفس فلكي والا لتشابهت التحريكات ويتبع
من كونه ليس جرم فلكي ولا نفس فلكي انه ليس يعرض فيهما ولم يصرح به في الكتاب واما ابطال
كونه ليس هو الواجب لذاته والا عقل واحد فقد اندرج في قوله ولا شي واحدا الا انعقب بكل

بذلك انساق الحركات في جهاتها ايضا لان المطلب متى كان واحدا كان الطلب لا محالة واحدا وتمام
تقريره ما سبق فلم يبق من الاقسام الا ان يكون تشبه الافلاك في حركاتها الارادية الدائمة الدورية
بعقول كثيرة او باعراض في تلك العقول واذا كان باعراضها فالتشبه بها ايضا فيما لها من
الاعراض يخلى كل المتشبهين بالتشبه لا يخرج عن كونه بعقول كثيرة وهو المطلوب وربما امكنك
بعد وقوفك على هذا ان ترد الحجة الى وجه اخصر من الوجه الذي قد قرر وقوله فالمتشبه به ذوات
عقلية هي بالفعل من جميع الوجوه هذا هو المصرح بالنتيجة وانما حكم بكونها بالفعل من جميع الوجوه
لانها لو لم تكن كذلك لكانت بالقوة من وجه ما ولا يعلم خروجها منه الى الفعل الا بواسطة حركات
فلكية فتكون من الامور الداخلة تحت الحركات مستكملة بالاجرام الفلكية متعلقة بها فتكون نفوسا
فلكية لا عقولا مجردة بالطبع هذا خلف فان فرضت عدم خروجها من ذلك الوجه الى الفعل لزم ان
يكون فاقدة لبعض كمالاتها ابدا دائما مع امكانه لها والا لم يكن كمالا بالنسبة اليها وفاقدة
الامكان الاشرف فقد عرفت انها منافية لذلك وقوله فتتشبه بها النفوس حتى لا يبقى شي
فيها بالقوة يجب ان لا يتوهم من ذلك ان النفوس الفلكية تخرج الى حد كمالاتها بالفعل في وقت فلا يبقى
لا يبقى فيها من الكمالات التي لها شي بالقوة في ذلك الوقت فانها لو كان كذا لصارت عقلا مجردا بالطبع
ولم يبق محركة للفلك فينقطع حركته وقد عرفت ان ذلك محال بل المراد منه انها تقصد بالتشبه
المذكور اخراج كمالاتها كلها الى الفعل ولما لم يمكن الخروج كلها دفعة بل على التدريج مقتبسة من
معشوقاتها العقلية المذكورة بتشبهها المذكور كمالات متوالية وكل تشبه من هذه النفوس
ينبعث عنها مما نال من معشوقها العقلي حركة وتلك الحركة تؤدي لتحصيل كمال يتيسر عليها
منه كل اشراق يوجب حركة مستتبعة لاشراق اخر هكذا من غير انقطاع ولا وقفة في حركاتها
المؤدية لتحصيل كمالاتها على التوالي   والنفس اذا كانت في امر بسيط ماهيات بدنه كالمناجي
مع نفسه بامور عقلية تتحرك شي من اعضائه بحسب ما يتفكر فيه وجرم الفلك فيه جميع الاشياء
بالفعل الا الاوضاع اذ لو دامت على واحد لدامت الباقيات على القوة العدمية ولا يمكنها الجمع
معا بين الكل فالتام من استيفائها ذات تتبع في استيفا نوعها فاخرجت الى الفعل ما امكنها
من التعاقب الراشح المختص بها على السافل ما حصل في قصدها التشبه بالعالي الدائم في بدوام نوع
ما لم يدم ذاته بل يتجدد   لا يعني ان حركة السماء للتشبه بالعقول ذكرها هنا لنفسه انبعاث
الحركة عما ناله النفس الفلكية من العقل وشبه ذلك بحال الانسان اذا انفعل بدنه بالحركة عما يخطر
في نفسه من الصفات كالمناجي مع نفسه بامور عقلية تتحرك شي من اعضائه بحسب ما يتفكر فيه كما دل
التجربة عليه ولهذا ما يؤدي طرب النفس الى تصفيق ورقص وحركات من البدن مناسبة لذلك

بعده مر

نفس الفلك اذا انفعلت باللذات القدسية والاشراقات ينفعل عن ذلك بدنها وهو الجرم الفلكي
بالحركات المناسبة وكما ان القوة الخيالية في الانسان لا تعطل عند امعان نفسه في الافكار العقلية
بل يتمثل فيها من الصور ما يحاكي ما ادركته النفس بفكرها من الامور العقلية نوعا ما من المحاكاة و
يتبع ذلك انفعال بدنه من تلك الصور كذلك يجوز ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال
حاصل في صورة تجري منه مجرى القوة الخيالية فينا منبعثا ذلك فيها عما حصل للنفس الناطقة من
تصور الكمالات المستفادة من مبادئه المفارقة ومن حصولها فيها بالفعل وجسم الفلك لا يمكن
ان يتغير في كمه واينه لاستحالة الحركة المستقيمة عليه ولا في كيفياته وصورته النوعية والا لافتقر
الى حركات افلاك اخر فيكون الكلام في تلك الافلاك الاخر لا في غيرها فلا يمكن ان يتغير الا وضعه فقط
بالحركة المستديرة دون غيرها فهو في كل ما عدا الوضع بالفعل وفي الوضع بحسب بالقوة واذا كان
كذلك فكماله من حيث جسميته ان يخرج كل وضع فيه بالقوة الى الفعل وفي الحالة الواحدة لا يمكن
ان يحصل من الاوضاع الا على وضع واحد ولو دامت الافلاك على سكونها لم تزل عن كونها بالقوة في
اوضاع كثيرة هي ما عدا الوضع الحاصل لها في تلك الحالة ولا امكنها ان تجمع في الحالة الواحدة بين
كل الاوضاع الممكنة لها ولما لم يمكن استمرارها على وضع واحد لئلا يبقى ما عداه بالقوة ولا جمعها بين
كل الاوضاع معا بقي بامرة عن استيفا وضع شخصه والعاجز عن استيفاء اشخاصها بقي في
استيفا نوعها بتعاقب اشخاص ذلك النوع فلهذا اخرجت الافلاك اوضاعها الى الفعل بما امكن
من تعاقب اشخاصها وليس كل وضع لها يمكن خروجه الى الفعل اذ لو خرجت كلها الى الفعل لما دام
دورانها على قطبين اساسيين بانه يبقى مع ثبات حركاتها عليهما اوضاع بالقوة ابدا ولو تحركت على
قطبين اخرين للزم عود الحركة الدالة على اسها حركة واستيناف اخرى وذلك يستدعي وجود افلاك ∴
اخر محركة على الدوام وهي التي تحمل كلا منا فيها ولعل قوله بما امكنها اشارة الى الذي قررته من كون
ليس كل وضع لها يخرج الى الفعل وقد ظن جماعة من الافاضل ان الحكما ذهبوا الى ان حركات الافلاك
مجرد اخراج الاوضاع من القوة الى الفعل لا لداعي في الفلك بل بالقوة وشنعوا عليهم بان الواحد منا لو اخذ
يشتغل في زوايا الدار قائلا ان مقصوده ان يخرج اوضاعه التي بالقوة الى الفعل لعد جاهلا مجنونا فكذا الفلك
ولم يذهب الحكما ان حركاتها لمجرد ذلك بل طلبا للكمالات اللايقة به فمنها ما هو بحسب جسمه من حيث هو
جسم وهو اخراج الاوضاع المذكورة اذ ليس فيه بالقوة غيرها ومنها ما هو بحسب نفسه وليس ذلك
هو الاوضاع بل امر اخر كما علمت وذلك الامر يلزمه الحركة المخرجة لاوضاع الفلك بالتعاقب على الوجه الذي
نبهت عليه وتعاقب هذه الاوضاع يستلزم رشح الخير على العالم السفلي بل بحسب اختلاف اوضاع
الاجرام النيرة تختلف اثارها في الاجرام السفلية وتتبع تلك الاثار من الخيرات في عالم الكون والفساد

على وضع واحد من اوضاعها لبقيت الباقيات من الاوضاع
على القوة العقلية وهذا دليل على ان الافلاك لم

ما اثبت خير جملة من العلم الطبيعي اذ لا سبيل لنا الى الاحاطة بتفصيله ويبقى السائل فلم يكن
هو المقصود الاول من حركات الافلاك كما بين وانما جاء تبعا ولازما والحاصل في قصدها
هو التشبه بالعالي على الوجه المذكور في الكتاب وهو مطلوب هو جامع وظن ان المتشبه
به واحد ولكن جهات الافلاك بين مطلوبها وبقي السائل عند استواء الجهات كالشخص
الحجر المخير لطريق يساويه غيره لبقي محتاجا ولم يعلم انه لو صح هذا لصح ان يقال ما ساوى
للحركة السكون فاختار بعضها لبقي السائل فلما لم يطلب بالاصل لعلة النهاية عليه لم يطلب بخصوص
الجهة مع انه يجوز ان يكون لكل معشوق خاص وللجميع معشوق واحد وهو الاول فنشا
الحركة في دوريتها المطلب متشابه واختلفت في الجهات لاختلاف معشوقات خاصة فليتم
كل عقل معشوق الى نفس بفلكه بنسبة العقل الفعال الى نفوسنا والمعلول لا ينال الروح
من محض الوجود والحق الاوسط عليه وما تنال الافلاك من اللذة المتواترة والانوار اللائحة
من الامور العلي لبشر انما يقع للكاشفين من اهل المواجيد وقد رجحها الحكيمان الفاضلان المعلم
الاول والثاني افلاطن عن نفسيهما وكذا من قبلهما وبعض الاسلاميين من الصوفية فالعقول
بعدد الافلاك وقد اخذ المتاخرون بعدد كليات الافلاك وكان على راي المعلم الاول بعدد جزئيات
الكرات كلها كلية وجزئية وهو الامكان الاشرف وكانت لم من خمسين اذ لكل كرة نوع كما
ستعرف ولها حركة تخالف حركة غيرها وهي مباينة الذات عن غيرها فيستحق نفسا وحيلة
لا بد لها من عقل وقد لوحنا الى شيء من هذا في كتاب فوائد الحماسي المسمى بالمشارع والمطارحات
للحكم بانه لا يجوز ان تكون الافلاك طالبة بحركاتها النسبة لشيء واحد بل كل فلك
مسيبة بالاخر محتجا بانه لو لم يكن الامر كذا لاتفقت حركاتها في الجهة وهي مختلفة فيها
اورد على ذلك هنا ايرادا ظن بعض الناس موافقته للواقع في نفس الامر وهو ان المتشبه
به واحد ولكن جهات الافلاك باختلاف جهات الحركات بين مطلوبها وبقي السائل لم استوا
الجهات بالنسبة اليها ويحصل غرضها بكل واحد منها وقد مثل حال الفلك في ذلك بحال الحجر
المخير اذا اراد ان يمضي الى موضع لغرض وكان له الى ذلك الموضع طريقان متساويان بالنسبة
الى مقصده واختار الطريقين مختص باحدها لبقي الى مستحق دون الاخر بان حكم بحريته موجب
ان يختار طريقا ساواه غيره من الطرق بلا جا لم يبق محتاج فكان مجرد النفع المذكور هو المرجح
لاحد الطريقين على الاخر وجوابه ان هذا الظان انما ذهب الى هذا لكونه غفل او لم يعلم انه لو صح
ان يطلب الفلك جهة حركته يبقى السائل لجاز ان يطلب باصل حركته ذلك وكان يصح ان يقال
ان حركتها مساوية لسكونها واما اختار الحركة على السكون لبقي السائل فلما لم يجز ان يطلب

الافلاك مع ما تحتها باصل حركتها لتعاليها على ما تحتها كما عرفت لم يجز ان يطلب ذلك بخصوص
جهة حركتها فيستدعي الافراد وقوله فالعقول بعدد الحركات وهو احد المأخوذين بعدد كليات
الافلاك فاعلم ان الذي ثبت عند ارباب علم الهيئة هو تسعة افلاك الفلك المحيط وفلك الثوابت
وسبعة افلاك للكواكب السبع السيارات فهذه التسعة هي الافلاك الكلية واما الافلاك
الجزئية فهي التي تشتمل الكلية عليها كالممثل والتدوير والخارج المركز كما هو مشروح ومبين في
الكتب المختصة بهذا الفن والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقها واذا
علمت هذا فمن اخذ عدد العقول بعدد الافلاك الكلية جعل كل فلك كحيوان واحد له نفس
واحدة وجعل الافلاك الجزئية كالاعضاء لذلك الحيوان ومن ذهب الى هذا الرأي لم يظهر له من
العقول الا تسعة وما ذكره بعد ذلك فهو تمام ما سلف فيسير فتصوره منه واما ما احاله على
كتاب ثوابن الحماتو فلم ارد ان اطول بتقريره ههنا وكان هذا الشرح لا يخلو من بيان دلالة عليه

فصل كل قوة في جسم فهي متناهية اي يجب ان يتناهى فعلها واعلم ان قوى الراميين ان تساوت
شدة او مدة او عدة فان استوى مع الاخرى في امرين تفاوتت بالاخر فالقوة في الجسم اللازم انقسامها
لانقسام حاملها اذا فرض ان جزءها حرك كل الحامل سيلا وكلها كله معا او ان القوتين في تسيير
متساويين حركتاهما في مسافة غير محدودة واستويا شدة وعدة فلابد من تفاوت والاقوى
الجزء على ما يقوى عليه الكل هذا محال والتفاوت ان لم يقع في الوسط فانما يقع في الطرف فيقطع
تحريكات الجزء متناهية ويزيد عليها تحريكات الكل على نسبتهما وما زاد على المتناهي بما يناسبه فهو
متناه هذا الحصر ما انطبع من القوى هذا استيناف كلام اخر في اثبات العقول وحاصله
ان حركات الافلاك غير متناهية كما مر والقوى المتعلقة بالاجسام افلاكا كان او غيرها يجب ان
يكون ما يصدر عنها من الافعال على سبيل المباشرة متناهيا وان جاز ان يكون على سبيل الوساطة غير
متناه فلابد وان تكون القوى الفلكية مستمدة من العقول والمقصود ههنا بيان ان القوى الجسمانية
متناهية وقد قدم على ذلك مقدمتين المقدمة الاولى هي قوله كل قوة في جسم فهي متناهية اي يجب ان
يتناهى فعلها ويجب ان يفهم من كونها في جسم لا الحلول فيه بل التعلق به مطلقا فان النفوس الناطقة داخلة
في هذا الحكم وليست حالة في الجسم ويحتمل انه استعمل القضية تجوزا وانه قصر الحكم في هذا الموضع
على القوى الحالة ليحكم بعد ذلك على غيرها ومعنى تناهيها تناهي فعلها لان النهاية واللانهاية التي
هي مقابلة لها مقابلة العدم للملكة لا مقابلة السلب والايجاب من خواص الكم لذاته ويلحقها
كل ما له اولى تعلق به كمية بسبب تلك الكمية فالقوى لما لم تكن كما بالذات فاذا قيل انها متناهية
او غير متناهية لم يعن ذلك بحسب ذواتها بل بحسب امور اخر متعلقة بها فالمعنى بذلك انها حيث

يصدر عنها اعمال متناهية او غير متناهية المقدمة الثانية ان تفاوت افعال القوة اما بحسب
شدة او مدة او عدة اما الذي بحسب الشدة كالراميين يقطع سهماهما مسافة محدودة في ازمنة مختلفة
فالقوة التي زمان فعلها اقل اشد من القوة التي زمان فعلها اكثر والذي بحسب المدة كالراميين
اذا اختلفت ازمنة حركات سهميهما في الهواء فالذي زمانها اطول اقوى من الذي زمانها اقصر والذي
بحسب العدة كما اختلف عدد رميهما فالتي يصدر عنها عددا اكثر اقوى من التي يصدر عنها عددا اقل واقوى
الراميين من استوى مع الرامي الاخر في امرين من هذه الثلثة فانه لابد ان يتفاوتا في الثالث مثلا
فان ساواه في الشدة والمدة فاوته في العدة وان ساواه في الشدة والعدة فاوته في المدة وان ساواه
في المدة والعدة فاوته في الشدة ولو لم يتفاوت في الثالث للزم تساويهما في الثلثة فلا يكون متفاوتا
البتة اذ لا رابع بعد هذه المفاوتة وهو محال وذلك ظاهر واذا تمهدت هاتان المقدمتان فاعلم ان القوة
الجسمانية اما ان تكون حالة في الجسم او لا تكون حالة فيه وعلى التقديرين يلزم تناهيها وقد استدل
في الكتاب بالبيان المختص بما هي القوة الحالة فيه وتقرير البرهان على ذلك هو ان القوة اذا كانت
حالة في الجسم يجب ان تنقسم بانقسام حاملها كما عرفت فيكون في كل جزء منه شيء منها فللقوة جزء فيفرض
حصوله مستقلا فلنفرض ان جزء القوة حرك كل الجسم الحامل لها مستقلا وان كل القوة حرك ذلك الجسم
ايضا او نفرض ان القوة التي هي جزء القوة التي هي كل حالتان في جسمين متساويين حركتاهما في مسافة
غير محدودة وانه استوى فعلهما في الشدة والعدة وبالجملة فتفاوتا في المدة فلابد وان يظهر بين
القوتين تفاوت في المدة والا لقوي جزء القوة على ما قوي عليه كلها فلا يكون للجزء جزءا ولا الكل كلا
هذا خلف وهذا التفاوت في المدة اما ان يقع في الوسط او في الطرف لا جائز ان يقع في الوسط لانا
فرضنا المبدأ معا مع عدم الاختلاف في شدة الحركة وضعفها فالتفاوت انما يقع في الطرف فلو جاز
ان تحرك كل القوة تحريكات غير متناهية في المدة لكان بعضها ان حرك تحريكات غير متناهية ايضا
لزم ان لا يظهر التفاوت بينهما اصلا وقد بينا انه لابد من التفاوت وان حرك تحريكات متناهية
ان يكون تحريكات كل القوة يزيد عليها بنسبة ما زادت هي على القوة التي هي جزؤها فان فرضنا ان
القوة التي هي الكل عشرة امثال القوة التي هي الجزء مثلا وجب ان يكون تحريكاتها ايضا عشرة امثال
تحريكاتها وعلى هذا قياس باقي النسب وما زاد على المتناهي بما يناسبه كما يضاعف التحريكات المتناهية
الصادرة عن الجزء عشرة امثالها فذلك لا محالة يكون متناهيا ايضا ويمكن ان يخص بهذا البرهان
بان القوة الحالة في الجسم لو حركت جسما من مبدأ معين الى لا نهاية فالقوة التي في نصف ذلك الجسم
تقديم اما ان يقوى على تحريك ذلك الجسم بعينه او مثله على تساوي القوتين فيما عدا الشدة والمدة الى غير
النهاية او لا تقوى فان قويت لزم مساواة الجزء للكل او الزيادة على غير المتناهي في المدة مع التقدير

في المبدا وذلك محال وان لم يقو تحريكها متناه وتحريك القوة التي في النصف الاخر متناه ايضا فتحريك القوة متناه وقد فرضناه غير متناه هذا خلف وهذا مع اختصاره هو اوضح من التقرير الاول وانما اوردنا الاول ليتضح به الفاظ الكتاب وقوله هذا الحصر عنا انطبع من القوى يشير الى ان هذا البرهان لا يمشي الا في القوى الحالة في الاجسام المنطبعة فيها المنقسمة بانقسامها واما القوى المجردة وهي النفوس الناطقة فالذي يعد هذا هو برهان يتناهى تحريكاته طريق عرشي وهو من جميع النفوس ان القوة لو حركت جسما بكل قوتها مسافة وحركته اخرى متناهية فلزم بينهما بالضرورة نسبة وكذا لسرعة حركتيهما وبطوهما فنسبة تاثير الغير المتناهي اثره الى تاثير المتناهي اثره نسبة متناه الى ما بين الى متناهيه هذا محال لما بين وجوب تناهي حركات القوة الحالة في الجسم ذكر بعد ذلك برهانا يدل على وجوب تناهي كل قوة جسمانية سواء كانت حالة في الجسم او لم يكن حالة فيه وهو معنى قوله وهو يعم جميع النفوس اي المنطبعة كما بان في النفس الحيوانية والغير المنطبعة كالنفس الناطقة وتقرير هذا البرهان هو انا نفرض جسما واحدا حركته القوة الغير المتناهية لو جاز وجودها بكل قوتها مسافة محدودة وحركته اي ذلك الجسم بعينه في تلك المسافة بعينها قوة اخرى متناهية فقطع ذلك الجسم لتلك المسافة بكل واحدة من القوتين اما في زمان او لا في زمان والثاني ظاهر البطلان ضرورة انه لا يد وان يكون في زمان ولا شك ان قطع الجسم لها بالقوة الغير المتناهية في زمان اقصر من الزمان الذي يقطعها بالقوة المتناهية والا لم يظهر التفاوت بين القوتين فبالضرورة يكون لكل واحد من الزمانين نسبة الى الاخر ومن المعلوم ان نسبة احد الحركتين الى الاخرى في السرعة والبطو كنسبة زماني الحركتين فالتي زمانها اقصر هي اسرع والتي زمانها اطول ابطأ فاذا كان نسبة القوة الى القوة كنسبة الزمان الى الزمان وكانت نسبة الزمان الى الزمان نسبة متناه الى متناه فنسبة القوة الى القوة هي كذلك ايضا والا لكان نسبة ما تاثيره غير متناه الى ما تاثيره متناه كنسبة ما تاثيره متناه الى ما تاثيره متناه ايضا واستحالة ذلك معلومة بالبديهة واذا كانت نسبة كل واحدة من القوتين الى الاخرى نسبة متناه الى متناه فالقوة التي فرضت غير متناهية هي متناهية وذلك هو المطلوب ولنوضح هذا البرهان بان نفرض الجسم قطع بالحركة عن قوة متناهية مسافة هي فرسخ في ساعة مثلا فقطعه لتلك المسافة ان لم يكن في زمان فقد عرفت بطلانه وان كان في زمان فهو اقل من الساعة لا محالة فلنفرضه في عشرها فيكون نسبة احد الزمانين الى الاخر نسبة الواحد الى العشرة كذلك نسبة احدى القوتين الى الاخرى لان تفاوت الزمان على حسب تفاوت القوة فكل واحدة منهما متناهية وقد فرضنا احداهما غير متناهية هذا خلف وفي قوله فكل قوة ما فتدبره فان الذي يحرك بالارادة وله تمييز فلا بد عن في تشابه

الحركة محافظة على تمادي قوته فالانسان الذي يمسك عن شدة الحركة ليصرف كمال القوة الى دوام التحريك وصاحب الكتاب لما كان برهانه هذا عاما لكل القوى وكان من جملتها ما له ارادة وتمييز فلو منه متى ما ان يمسك عن بعض تاثير قوته حتى يابسا القوة المتناهية وان كانت هي بنفسها غير متناهية فلا يتم البرهان المذكور لاجرم احتاج الى فرض ان يكون القوة الغير المتناهية محركة بكل قوتها لا بعضها على وجه الامساك وترك الامعان في الفعل كما مر والا لم يمش بالفصل من البرهان واعلم ان هذا البرهان اذا قطع النظر عما سواه فانه لا يمنع الا امتناع وجود قوة في جسم تقتضي متناهية دون متناهية اما لو ادعى مدع ان كل القوى غير متناهية لم يكن هذا البرهان بمجرده مبطلا للدعواه والمصنف قد بين في هذا الكتاب وجود قوى متناهية وبانتهائها بيّن منه استحالة وجود قوة جسمانية غير متناهية مطلقا وكذا اذا ضم اليه ما قيل في الطريقة المستفادة من كتاب الثمانية المذكورة في اواخر الطبيعي لاثبات ان الحركة الفلكية ارادية وقد ذكر من طريق اخر وهو ان نفرض قوة تحرك جسما عن مبدأ مفروض حركات لا تتناهى ونحرك بمثل تلك القوة اصغر منه واقل ميلا عن ذلك المبدأ ايضا وبالجملة تحريكات الاول سلسلة وعلى هذه تتفاوت المدة بالضرورة والا استوت العلة على قبل المانع وكثرته هذا محال وكان التفاوت في الاخر على ما سبق تقرير هذا الطريق ظاهر وهو مختص بالقوى المباشرة لتحريك الاجسام بالقسر سواء كان تعلقها بالجسم بعلو الحلول او بعلها آخر غيره واعلم ان التفاوت في الحركات كما انه في الطبيعية بسبب العوائق لا العوائل لعدم المعاوقة في الجسم الذي له تلك الطبيعة ولكون الجسم من حيث هو جسم غير مقتض للتحريك ولا مانع عنه ما لكبره وصغره اذا فرضنا جرمين من القوة التي محلها كانا متساويين في قبول التحريك لكن في القسرية انما هو بسبب القوابل لا غير فلهذا فرض المحرك عن قوة واحدة وعن مبدأ واحد جسمين احدهما اكبر واكثر ميلا والاخر اصغر واقل ميلا ومن المعلوم ان مراده بذلك الميل هو الميل الممانع للقوة المحركة لا الموافق لها المساعد سؤال للمنازع ان يقول القوة غير متناهية فالبرهانية الجرمية تقاوم قوة غير متناهية وجودها وعدمها سواء جواب صحيح ما قاله والحجة من المتأخرين سؤال اما قلتم ان النفس الناطقة غير متناهية القوة جواب لا نطول فان البرهان هو المعتمد فاذا انتهى القوى للمؤثر العقلية التي هي اقوى منا فكيف حال قوانا وهي ايضا ناطقة انما قيل في الاقناعات ان استنادها على الفعل الغير المتناهي فاذا علمت ان ذلك لدوام العقل الفعال في الفاعلية والقبول للاثار الغير المتناهية ما منعها القوى الهيولانية عن عالمها وما الفرق بين التركيز اذ هما في بدن واحد وما الخست في علاقة الاجرام فاذا كانت الحركات غير متناهية والمباشر للحركة متناهي فلا بد وان يكون المبدأ العقلي لا يزال يفيض منه الانوار والتسويقات على النفس الفلكية فعلا

لها بالقوه الغير المتناهيه والنور والسرور والعشق الغير المتناهي بحضه منه عليها
حاصل السوال الاول هو المنع من حكمه باستحاله استوا القدره على قليل الصانع وكثيره الذي
جعله لازما من عدم تفاوت المده في تحريك الجسم الكبير والصغير المفروضين ووجه المنع من ذلك هو
ان القوه والشي اذا عظم جدا لا يوثر فيه التفاوت ما بين صغيره صغيرا اخر تفاوت الزياده في جانب
احد الجسمين وجوده وعدمه متساويان بالنسبه الى القوه الغير المتناهيه فلا يكون استوا القدره
على قليل الصانع وكثيره والحاله هذه محالا فلا تتم الحجه على المطلوب الذي تصدى اثباته بها وصاحب
الكتاب اعترف بصحه هذا السوال وذكر ان الحجه التي وجه هذا عليها هي من المتاخرين فانهم لما لاحظوا
ان البرهان المختص بالقوى المنطبعه لم يكف في بيان ان قوى الفلك متناهيه ليبينوا به وجود العقل
احتجوا بهذه الحجه ايضا على تناهي قواها وان لم تكن منطبعه ليثبت وجود العقول المجرده لما تقوى
غير متناهيه واما السوال الثاني وهو قوله اما قيل ان النفس التي لها غير متناهيه القوه فاعلم
ان المصنف لم يبين في التلويحات ان لا يستبعد قوه غير متناهيه ولم اجد ذلك فيما وقفت عليه من كتبه
ايضا بل غيره هو الذي ذكره في مباحث تجرد النفس وهو ساقض ما حكم به من وجوب تناهي القوى
المتعلقه بالاجسام سواء كانت منطبعه فيها او غير منطبعه وقد اجاب بانا لا نعول على ما قال
غير مستند الى برهان ولما دل البرهان على وجوب تناهي قوه النفس المجرده كان هو المعتمد عليه فلا
يكون القول المناقض لما اقتضاه معارضا له فلا يجوز ان يكون لها قوة لا تتناهى وقوله فاذا اشتهى
قوى النفوس الفلكيه التي هي اقوى منا فكيف حال قوانا معناه ان من اعترف بانتها قوى النفوس الفلكيه
التي هي اقوى من النفوس البشريه فلا يمكنه مع اعترافه بذلك ان يحكم بان قوى النفوس البشريه غير
متناهيه والا لزم ان يكون الاقوى اضعف هذا خلف وقوله وهي ايضا ناطقه تشير بذلك الى النفوس
الفلكيه فان الذين كانوا قبل الرئيس ابي علي بن سينا اثبتوا للفلك نفسا ولم يتعرضوا لاثبات انها ناطقه
فلو انها غير ناطقه بل منطبعه لجاز ان يكون نفسنا الناطقه اقوى منها فلا يلزم من انتها قوه الفلك
انتها قوتها فنبه على ان نفس الفلك ناطقه ايضا ليعرفنا ليلزم من تناهي قوه نفس الفلك تناهي قوى
انفسنا من طريق الاولى وقوله اما قولهم في الافاعات ان انفسنا تقدر على التعقل الغير المتناهي يريد
بذلك انهم في بيان تجرد النفس احتجوا بان نفس الانسان تقوى على افاعيل غير متناهيه اذ الاصول
الهندسيه والعدديه والحكميه التي للقوه النطقيه ان يعقلها غير متناهيه ولا شي من القوى المنطبعه
في الاجسام تقوى على الافاعيل التي لا تتناهى فنفس الانسان غير منطبعه في الجسم بل مجرده وهذه الحجه
اعترفوا بها من الاقناعيات الغير البرهانيه فاذا كان من ليسها ان كما ستعا وكبراها صادقه فلو لم يكن
الخلل في صغراها لكانت برهانا وليست باعتراف لذلك فاذا انهم ما كانوا جازمين بالصغرى التي تقض

بعها وما ذكروه بعد ذلك فهو ظاهر المعنى وما احتج به على تناهي قوى نفوسنا فهو من الاحكام الحدسيه
فاذا لم يوثق بالحدس فلا اشكال ورعاية اعتباره في النفوس الفلكيه توجه فان كمال النفس هو التجرد
المطلق وان لا يكون مشتاقه في البدن ولما انتهى من تقرير ان المباشر للحركه يجب ان يكون متناهي
القوه استنتج من ذلك ومن كون الحركات الفلكيه غير متناهيه ان المبدا العقلي لا يزال دايم الفيض على
النفوس الفلكيه مما لها بقوته التي لا تتناهى وهي تستمده ذلك الفيض وتوثر بامر غير متناه على
سبيل الوساطه لا على سبيل المباشره التي يمتنع اسنادها وقد يحصل للنفس الفلكيه من النور والسرور
والعشق بما انما يفيض عليها من العقل المجرد لها وسياتي في هذا المعنى ما بعده تحسينا وايضاحا
نكته عرشيه هي ان واجب الوجود لا يتصور من طريق اخر ان يحرك جسما مباشره فان الجسم ما من
حركه فيه الا ويتصور اسرع منها عن قوه اشد فاذا حركه الواجب وجوده بكل قوته فيقع حركة
لا يتصور اسرع منها وهو محال مع انه ذات لم يتغير فلم يكن عله لامر واجب التغير وقد تبين
من قبل ان المباشر للحركه لا يجوز ان يكون عقلا محضا بل لابد وان يكون نفسا اذا كانت الحركه اراديه وقد
تبين بذلك ان الواجب لذاته لا يمكن ان يحرك على سبيل المباشره ايضا وفي هذه النكته قد برهن على
استحاله مباشره الواجب للتحريك برهانا بين غير ذلك البرهان ولهذا ذكر انها من طريق اخر البرهان
الاول هو ان واجب الوجود لو حرك جسما على سبيل المباشره لوقعت حركه لا يتصور وقوع ما هو
اسرع منها والتالي محال فالمقدم مثله وانما قلنا ان التالي محال لان الحركه لابد وان يكون في زمان وكل
زمان منقسم فيكون قطع المتحرك للمسافه في نصف ذلك الزمان مثلا اسرع من قطعه لها في كله فلا يكون
قطعها في كله اسرع الحركات فيصح قوله فان الجسم ما من حركه فيه الا ويتصور اسرع منها وانما لم يقل
ويقع اسرع منها بل ذكر انه لا يتصور ذلك لجواز ان لا يكون قطع المسافه في اقل من ذلك الزمان ممكنا
في نفس الامر وان كان متصورا وبيان الشرطيه ان سرعه الحركه بحسب شده القوه فما لا يتصور اشد
من قوته فلا يتصور اسرع من الحركه التي باشرها بكل تلك القوه وقد عرفت الفايده في قوله بكل قوته
البرهان الثاني هو الذي اشار اليه بقوله مع انه ذات لم يتغير فلم يكن عله لامر واجب التغير ومعناه
ان الواجب لذاته يمتنع عليه التغير فهو ثابت والحركه لوجوب تغيرها ليست بثابته فالثابت لا يكون
عله لغير الثابت وقد ذكر تفسيره فانه

التلويح الثالث في برهان الوجود والجسم مركب من

الهيولى والصوره وكل منهما غير كل الاخر فلابد له من فاعل فيهما ليتقوم وليس واجب الوجود كذلك
فلا يصدر عنه الجسم فاول صادر عنه تعالى جوهر عقلي سماه بعض الحكماء عقل الكل والعقل الاول وهو
اعظم ما يمكن واشرفه ان هذا البرهان قد اضمر فيه مقدمات تمنع تقريره مع عدم الاضمار
ان الصادر عن واجب الوجود لذاته بغير واسطه لا يجوز ان يكون الا من واحد لما مر وذلك الواحد اما

ان يكون جوهرا او عرضا لا جايز ان يكون عرضا والا لكان العرض علة لما بعده فيتقدم على الجوهر وهو
محال فبقي انه جوهر وقد عرفت ان اقسامه خمسة الجسم والهيولى والصورة على راي من جعلهما جوهرا
والنفس والعقل فاما الجسم فلا يجوز ان يصدر منه بلا واسطة لما ذكره في الكتاب وهو واضح غني عن
التفسير والعائد من قوله وجعل كل غير جعل الاخر هو ان جعلهما لو كان واحدا لكان الجسم بسيطا
في الخارج وان كان مركبا في الذهن فيصح ان يكون معلولا للواحد الحقيقي بلا واسطة كالعقل عند من جعله
مركبا من جنس هو الجوهر وفصل واما الهيولى فلا يصدر منه ايضا لاستحالة تقدمها على الصورة و
كذا الصورة لامتناع تقدمها على الهيولى وكذا النفس لانها من حيث هي نفس لا تتقدم على الجسم فتعين
ان يكون اول ما صدر عنه تعالى جوهر عقلي وانما سمي عقل الكل لمعنيين احدهما انه علة جملة العالم وثانيهما
انه في المشهور هو العلة لوجود الفلك الاقصى الذي يقال له جرم الكل وحركته حركة الكل لان حركته
الكل تحت حركته وهذا وان كان مشهورا فهو غير متيقن وانما سمي بالعنصر الاول لان كل ما عداه من
الممكنات فهو الاصل في وجوده لانه معلول له وقوله وهو اعظم ما يمكن واشرفه يريد انه اعظم كل
الموجودات الممكنة واشرفها وبرهان ذلك بعد ثبوته من قاعدة الامكان الاشرف الدالة على ان الاقرب
الى الواجب يجب ان يكون اشرف من الابعد عنه فاذا الاقرب من معلوله الاول فلا اشرف في جميع الممكنات
منه ولفظه اعظم في هذا الموضع مستعارة وذلك ظاهر وهذا اخر الطرق الدالة على وجود العقل
في هذا الكتاب وهي ستة اخراج النفس التي باخراجها من القوة الى الفعل وحاجة النفوس الى علة والا
الاشرف واختلاف الحركات السماوية ونهاية قواها وان الواجب لا يجب به غير واحد واعلم انه
لما ثبت ان الصادر عن الواجب هو العقل لم يجز ان يصدر عنه شي اخر بغير واسطة لاستحالة صدور
شيئين عنه معا فظهر من ذلك امتناع ان يكون ما سواه وان يكون علة للنفوس بلا واسطة وكثير من
المسائل المهمة واعلم ان الجسم لا يصدر عن الجسم فان الحاوي لو كان علة للمحوي فمع وجوده
امكان المحوي او وجوبه بعد وجوده فيكون مع وجوده امكان كون الخلاء المقارن لامكان
لا كونه مقارنه امكان الخلاء وقيل انه ممتنع من ذاته هذا محال ولا يمكن ان يوجد المحوي للحاوي الذي هو
اشرف منه واعظم والجسم لا يوجد شيئا سواء كان اداة صحت ان الحاوي والعين الجسم الذي هو علة
المحوي المتقدم عليه معا ومع العلة فيلزم من تقدم الحاوي عليه الخلاء جواب ان مع العلة بالزمان
ونحوه قلنا اما مع العلة بالذات فليس علة بالذات كما ان مع العلة ليس بعلة وليس هذا التقدم
الا بالعلية سواء الحاوي والمحوي كلاهما ممكنان فيمكن خلو مكانيهما فيلزم الخلاء جواب اما العدم
فليس خلاء وانما يعرض الخلاء اذا وجد المحيط لا حشو له اذ الخلاء ابعاد ان يكون الجسم ممتنع ان
يكون علة لجسم بعدمه فحاج التنبيها في بيان مرتبة الموجودات ولو جاز ان يكون بعض الاجسام علة

لبعض لكان اما ان يكون احد الجسمين حاويا للاخر او لا يكون فان كان حاويا له فاما ان يكون الحاوي
علة المحوي او بالعكس وقد اشار الى ابطال امتناع علية الحاوي للمحوي لانه اقرب الى الوهم من عكسه
وتقريره ان الحاوي لو كان الحاوي علة المحوي لكان اذا نظرنا الى حال المعلول الذي هو المحوي مع وجود
العلة التي هي الحاوي وجدناها الامكان لان للعلة على معلولها تقدما ذاتيا فيكون وجود المعلول ووجوبه
متاخرين عن وجود العلة وتشخصها فمع وجود الحاوي امكان المحوي اي وجود المحوي بعد وجود
الحاوي ووجوده وقد عرفت ان امكان الوجود مقارن لامكان العدم فاذا كان مع وجود الحاوي امكان
كون المحوي اعني وجوده فمع وجود الحاوي امكان لا كون المحوي اعني عدمه لان امكان كونه وامكان لا كونه
متقاربان واذا كان وجود الحاوي مع لا كون المحوي يلزمه الخلاء فوجود الحاوي مع امكان لا كون المحوي
يلزمه امكان الخلاء لا محالة وهو معنى قوله مقارنة امكان الخلاء الا ان ضمير لها عائد الى وجود الحاوي فيلزم
انه كلما كان الحاوي علة للمحوي لكان ما دام الحاوي موجودا فالخلاء ممكن لكن المقدمة التي هي التالي كاذبة
فكذا المقدمة التي هي المقدم وانما حكمنا بكذب المقدمة التي هي التالي لانها لو صدقت لكان الخلاء ممكنا مع وراه
صدق مقدمها وهو وجود الحاوي لكن الخلاء ليس بممكن بل هو ممتنع لذاته كما مر في العلم الطبيعي فليست
المقدمة التي جعلناها تالية صادقة ويلزم من ذلك حصول المطلوب وان اردت ان تاتي بهذا الدليل ملخصا فقل
هكذا لو كان الحاوي علة المحوي لكان وجود المحوي بعد وجود الحاوي بالذات فمع وجود الحاوي امكان
وجود المحوي المقارن لامكان عدمه ومع امكان عدمه مع وجود الحاوي امكان الخلاء لكن الخلاء ممتنع فالعلية
المذكورة ممتنعة وقد يقرر هذه الطريقة في غير الملخصات بما حاصله ان الممكن لذاته قد يجب وقد يمتنع
لغيره والممتنع لذاته لا يمكن لغيره فهاهنا وجود المحوي وعدمه مع وجود الحاوي وان كانا ممكنين لذاتهما
فان الوجود واجب والعدم ممتنع ولكن بالغير وذلك الغير هو امتناع الخلاء المحوي مع ثبات الحاوي ممكن الكون
واللاكون لذاته فان لم يكن معلولا له فلو صحت الحجة للزم امكان الخلاء مطلقا وهو محال واعلم انه بين المطلوب
من وجه اخر لم يذكره في الملخصات وهو ان الحاوي لا يمنع حصول المحوي عنه دون تعين شخصه ولا يتعين
الا بوضعه وحيزه ومما استحسنا الامام فيه جعل معلوله بل فاعليته وهو جسم هذا ما يتعلق بابطال
علية الحاوي للمحوي واما ابطال علية الجسم المحوي للجسم الحاوي فهو المراد بقوله ولا يجوز ان يوجد المحوي
الحاوي الذي هو اشرف منه واعظم وخصوص ذلك ان العلة اتم وجودا من المعلول والحاوي بسبب استحالته
بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثل المحوي وزيادة وجب ان يكون اشرف من المحوي واقوى وقد عرفت مما
مضى انه لا يجوز ان يكون الاخس الاضعف علة للاشرف الاقوى وقوله فالجسم لا يوجد شيئا فاعلم ان الذي
مضى هو ابطال ان يوجد الحاوي المحوي وبالعكس ولا يلزم من مجرد هذا ان لا يوجد جسم جسما فضلا عن
فضلا عن ان لا يوجد شيئا اصلا لاحتمال ان يوجد جسما اخر غير ان يكون احدهما محيطا والاخر محاطا به

ولاتلتفت هذا الكلام من تقرير وهو انه اذا ثبت ان الحاوي والمحوي لا يجوز ان يكون احدهما علة
الاخر لزم ان لا يكون الجسم السماوي علة لجسم واذا لم يحصل هذه المرتبة للسماوي الاشرف فاولى ان لا
يحصل للعنصري الاخس فيمتنع علية جسم لجسم مطلقا واذا لم يكن الجسم علة لجسم فلا يكون علة للنفس
ولا للعقل لانه اذا لم يكن علة للاخس لا يكون علة للاشرف وقد عرفت ان الهيولى هي مطلق الجسم و
ان الصوره عرض وظهر ان الجسم ليس بعلة لشي من الجواهر واما الاعراض فقد جوز فيها بعض علية بعضها
ويمكن ان يحمل كلامه على معنى انه لا يجوز ان يوجد الجسم شيا وجوده لنفسه ليخرج الاعراض ويبقى نفي
العلية لما عداها واما ثبت الحضيض لاجل ان هذه المقدمات كلها قد سلف بيانها من فاعلية الا
الاشرف لا لان عدم ايجاد الجسم لشي موجود لنفسه او مطلقا لازم من كون الجسم الحاوي والمحوي لا
يوجد احدهما الاخر وربما امكن ان يتاول بتاويل هو اسهل من هذا او يحمل ذلك على سهو وقع في النسخ
ان استبعد هذا التاويل وغيره والله اعلم بالحقايق واما تقرير السوال الاول من السوالين فهو
انكم اخترتم فيما تقدم ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي معلولا علة واحده فهما معا في مرتبة الوجود
وعلة المحوي لا يشركه في تقدمها عليه فاذا كان الحاوي معها فهو مع الذي هو متقدم على المحوي وكل
ما مع المتقدم يجب ان يكون متقدما ايضا فالحاوي يجب تقدمه على المحوي ويلزم من ذلك ان يكون الخلا
ممكنا لانه يمكن ان يكون الجواب عن ذلك وكذا السوال الثاني وجوابه في واضحه عنه عن التقرير و
قوله مامع القبل بالزمان ونحوه اراد بنحو الزمان ما يقع فيه باقي اقسام التقدم او بعضها كالشرف
والمكان وغيرهما والنفس ايضا ليست بعلة للجسم فانها ان اوجدت بغير توسط جسمها
فليست بنفس بل هي عقل وموجد الجوهر ليس بنفس عن التجرد المحض لعلاقته عرضيه وبتوسط الجسم
يلزم ما قلنا من امكان الخلا هذا مقدمه اخرى بعد البناء بان ترتيب الوجود وتقريره ان
النفس لو اوجدت جسما لكان ايجادها له اما بغير واسطة جسم او بواسطة جسم والقسمان باطلان
فايجادها للجسم باطل اما الاول فلان ايجادها بغير واسطة الجسم يدل على استغنائها في فاعليتها
عنه وكل مجرد تستغني في فاعليته عن الجسم فهو عقل فالنفس لو صدر منها جسم لكان صدوره منها لا
من حيث هي نفس بل من حيث هي عقل والمقدر خلافه ثم لو كان للنفس مرتبة ايجاد الجسم الذي هو جوهر
لما كانت تحتبس عن ان تتجرد بالكلية عن الماده بسبب العلاقه العرضية التي بينها وبين جسمها فاحتباسها
عن ذلك دليل على انها ليس لها مرتبة ايجاد الجسم واما الثاني وهو ان يوجد الجسم بواسطة جسم اخر فلانه
يلزم من ذلك امكان الخلاء لما تقدم ان المحوي لا يكون علة للحاوي لما مر ولا احد الجسمين المتماسين للاخر
بالبيان السابق فلم يبق الا ان يكون الحاوي علة للمحوي وهو يوجب امكان الخلا على الوجه الذي
عرفته وعرفت الكلام عليه وابطال علية الحاوي للمحوي بعينه طريق اخر الهيولى لا تفعل

لما فيلزم في ذاتها جهتا قبول وفعل والصوره دون الهيولى لا تفعل بل تحصر ايجادها بما لها معها
علاقه وضعيه فلا بد من توسط الهيولى والجسم اذا لم يوجد اصلا فلا علاقه وضعيه بين الصوره
وبينه والوساطه للهيولى والانسبه الى ما ليس بذي الاجسام تعلق هذا الطريق عام في بيان
ان الجسم لا يكون علة لجسم اخر سواء كان احد الجسمين محيطا بالاخر او مماسا له وتقريره انه لو جاز علية
جسم لجسم لكان الجسم الذي هو العلة اما ان يفعل بماديته او بصورته او بهما والاقسام الثلثه باطله
فالمقدم باطل اما الاول وهو ان يفعل بالماده فلانها قابله للصوره فلو كانت فاعله للجسم لكانت
للجهة التي باعتبارها هي قابله غير الجهة التي باعتبارها تكون فاعله فيلزم في ذاتها جهتان احديهما
للقبول والاخرى للفعل فلا تكون الهيولى على هذا التقدير بسيطه وقد ثبت بساطتها هذا خلف و
ربما عورض هذا بالنفس فانها مع بساطتها تفعل عما فوقها وتفعل فيما دونها ويدفع هذه المعارضه
بان النفس انما قبلت وفعلت بحسب احوال تعرض لها من خارج لا بسبب ابتداء في ذاتها ولو عرض
للهيولى ذلك لما كانت موجده بمجردها بل بمشاركة الصوره اذ لا نعني بالصوره الا ذلك العارض الذي
به الفعل من حيث كذلك ومما يدل على ان الهيولى لا يجوز ان يفعل الا بالصوره هو ان الفاعل لا يفعل
الا وهو متشخص والهيولى لا يتشخص ولا يوجد بالفعل الا اذا قارنتها الصوره فمع قطع النظر عن
مقارنته الصوره اياها لا يمكن ان يكون فاعله وهذا الوجه لم يذكره في الملخصات واما الثاني وهو ان
يفعل الجسم بمجرد الصوره فيدل على بطلانه ان الصوره لا وجود لها بنفسها بل وجودها في الماده واما
الثالث وهو ان يفعل بالمادة والصوره معا لا بمجرد واحد منهما فمعناه ان تكون الصوره فاعله
بتوسط الماده لاستحالة ان يكون للماده من حيث هي مادة فعل فان كانت الماده واسطه حقيقيه
حتى يكون الصوره علة الماده والماده علة للجسم فالصوره علة العلة وهذا يرجع الى ان الماده فاعله
من حيث هي وان كان بتوسط الماده بمعنى انها تصل الصورة الى التي تؤثر فيه فهذا يوجب لا محالة ان
الصوره لا تؤثر الا بعلاقه وضعيه بينها وبين ما تؤثر فيه حتى تكون الصوره بتوسط الماده من ههنا وموثرة
فيما يلاقيها او يحاذيها او يقابلها ومن هناك يؤثر فيما يلاقيه او يحاذيه او يقابله هناك وهذا يستدعي
ما يكون ههنا او هناك حتى يوثر الجسم فيه ولاجل ذلك لم يكن الشمس تضي بها اي شي كان ولا النار تسخن
بها اي جسم اتفق فلا يفعل الجسم الا بمشاركه من الوضع فاذا كان الجسم المعدوم لا وضع بين الصوره و
بينه فلا يجوز ان يكون وجوده منها بواسطة الماده واذا عرفت هذا فالمصنف لم يذكر الشرطيه لوضوحها
وقوله الهيولى لا تفعل لما فيلزم في ذاتها جهتا قبول وفعل اشاره الى ابطال القسم الاول من اقسام التالي
وقوله والصوره دون الهيولى لا تفعل اشاره الى القسم الثاني من اقسامه وبعد ذلك الى قوله ما ليس اشاره
الى ابطال القسم الثالث وقوله بذي الاجسام بعد ان كان الاجسام وان لم يكن علة موجده للجسم ولا احد

جزئية بالدليل المذكور فانها تجعل المادة في بعض الاحيان معدة لقبول صور بعينها من
ولهيب الصورة كالنار الحاصلة في مادة ما جاورها يسخنها اياه مستعدا لقبول الصورة الهوائية
من واهبها وتجعلها ايضا لقبول اعراض كالشمس المعدة بمقابلتها لقبول السخونة من المبدا المفارق
ولهذا سمي السخونة موجودة بعد زوال الفاعل المقابلة ولا حاجة ايضا مانع لشيء من الاعراض موجودا بعد
انعدام ما يظن انه علة موجدة واعلم ان المصنف قد استدل في بعض الملوحات على امتناع علية جسم
لجسم بوجهين احدهما انه لو وجد اشرف الكواكب واعظمها اصغر فلكا من كبيرها فوقه كالشمس
والمريخ والمشتري وزحل كما دل عليه علم الهيئة فلو كان الاعلى منها علة للاسفل لما صح ان يكون الشمس
اعظم جرما واتم نورية مما فوقها فحاقوا الاجسام الفلكية من جهة مخالفة دل على ان علم علية بعضها
لبعض ولهذا التعاليل الموجود في الاجسام العنصرية وكون كل واحد منهما سببا الى الثاني بحسب
غلبة تضاعيفها ومناسبها ان النفس الناطقة التي لنا اذا كانت مع كونها عرضا احيا بعض من احكام الجسم
فلنقف لا بعض الجسم الذي هو جوهر مشت عن احكام الجسم وهذان الوجهان يستعرضان الى معاضدة حدس
وربما امكن ان يستمر بان الجسم لو امكن وجود جسم لكانت هيولى الجسم الذي هو العلة متقدمة على هيولى
الجسم المعلول وهيولى كل واحد منهما مشاركة في النوع لهيولى الاخر والنوع الهيولوية عليهما بالتشكيك
لتجويزهما العلية والمعلولية نظرا الى الكمال والنقص بل بالتواطؤ ولا يمنع منهما عليه ولو بعض لزم تقدم هيولى
المعلول على جسمية العلة فيلزم تقدم المعلول على العلة وذلك محال والجسم والنفس يجوز ان يكون علة
لعرض ما فان اللازم للماهية امر ما فاذا امتنع رفعه في الوهم فليس بعلة خارجة والا امكن فان رفع وهما فاذا
جاز ان يكون علة لعرض ما فقد ثبت جواز العلية في الامور التي هي كالمقدار وما ذكرنا لا يتمتع بالجسمية ولا
يستوي فيها الفاعل من خارج كالعقول وبالجملة يصلون ان جزئيات نوع واحد لا يوجد بعضها
بعضا لعدم الاولوية بحسب الماهية فالعقول ليست من نوع واحد وايضا فلو اتفقت انواعها لا
ابادها من الافلاك فان النوع الواحد لا يلزمه المختلفات المتقابلة والافلاك ما اختلفت امثلتها وحركاتها
الا وهي مختلفة الطبائع وكلها بالنسبة الى العالم العنصري طبيعة خامسة وايضا لو كانت الافلاك
من نوع وامكن الانقسام على النوع فيمكن على الشخص فيعرى وليس كذا ولو انها من نوع واحد لاتصل
بعضها ببعض وليس كذا وايضا لو كانت العقول او الافلاك من نوع واحد لكان الامتياز بالعوارض
وقبل الانقسام والحركات لا اولوية للحوق بعض ببعض اذ الطبيعة النوعية تستوي استحقاق
اشخاصها بحسبها لما يمكن من العوارض ان هذا الكلام مشتمل على بيان ان النفس والجسم يصح
ان يكونا علة لعرض فان العقول مختلفة بالنوع اي نوع كل واحد في شخصه وان الافلاك كذلك ايضا
وقوله فان اللازم للماهية امر ما فاذا امتنع رفعه في الوهم فليس بعلة خارجة والا امكن فان رفع وهما ثم

ان لازم الماهية لزوما ثابتا اذا كان ممتنعة الرفع عن الوهم فليس لحوقها بعلة خارجة اي بسبب
فاعل خارج عن الماهية الملحوقة اذ لو كان بفاعل خارج لكان مع قطع النظر عن ذلك الفاعل يمكن
اللحوق واللالحوق للماهية واذا امكن عدم لحوقه بها امكن ان يرفع عنها في الوهم وكان تصور مثلث
دون زواياه الثلث والمقدار خلافه وقوله فاذا جاز ان يكون علة لعرض ما فقد ثبت جواز العلية يريد
انه كما جاز علية ماهية الجسم لعرض فيها لازم لها كوجوب زوايا المثلث بمجموع اضلاعه فكذلك
يجوز علية ان يحصل من بعض الاجسام اذا وجد ما يمكن ان يكون واجب من ذلك الجسم وذلك القابل والاشكال
النفس يصدر عنها حركات توجب وجودها باعتبار ارادات جازمة وشرائط وقوله في الامور
التي هي كالمقدار وما ذكرنا لا يتمتع بالجسمية فلا يستوي فيها لها فاعل من خارج كالعقول يريد بالمقدار
اطلاق المقدار بل المقدار المخصص فان المخصص هو الذي لا يتمتع بالجسم ولا يستوي في افراده
الاجسام في خصوصيات المقادير وان اشترك في المقدار العام وكذا حال جميع ما ذكر في العلم الطبيعي
فان الجسم لا يرجحه ويختلف فيه افراده وما بين به اختلاف العقول بالنوع واختلاف الافلاك
فيها ايضا فهو انما يتمشى لو لم تجوز اختلافها بالكمال والنقص اما ان جوزناه جعلنا الاختلاف به
اختلافا بالنوع ووجه ذلك لا يخفى عليك بما سلف من الاصول ويخص بيانه لاختلاف نوع الافلاك
بحث اخر مستعمل من بعض كتب المصنف وهو ان الاستدلال باختلاف حركاتها على اختلاف حقائقها
ينافي اعترافه بان ذلك الاختلاف مستفاد منها واذا كانت للحركات اغراض مختلفة لا يلزم من ذلك
اختلاف نوع المحركات فان النوع الواحد لا يمتنع ان يختلف اغراضه والطبيعة الخامسة هي معنى
مشترك بين جميع الافلاك يعني اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع قبول الخرق والكون
والثاني من فوائد الفاظ الكتاب هو ظاهر عند من اتقن المباحث السالفة فيه **فصل** واذ
انحصر من الحق الاول الا الواحد فان استمرت السلسلة في ايضا الواحد فلا ينتهي الى الجسم ابدا فلا
يوجد ولكن قد وجد فلا بد من وقوع كثرة في واحد وايضا لا انحصر الافلاك فيها عن عقل واحد اخر
اذ علمت ان لكل محسوسا اخر فليس الا ان المعلول الاول له امكان من نفسه ووجوب بالاول وتعقل
الاعتبارين وذاته وللواجب فبعقله لوجوب وجوده ونسبته الى الحق الاول يقتضي امرا اشرف وهو
عقل اخر وبعقله لامكانه من نفسه امرا اخر هو جرم الفلك الاقصى اذ الامكان اخس الجهات فيناسب
المادة وباعتبار تعقله لماهيته نفس هذا الفلك المحرك له فالسور الثلثة ثم من الثاني بالتثليث ايضا
عقل وفلك الثوابت ونفسه ومن الثالث عقل وفلك زحل ونفسه وهكذا الى ان يتم الافلاك التسعة
والعقل العاشر باعتبار تعقله لامكانه يحصل منها الهيولى المشتركة التي للعناصر وباعتبار تعقله ماهيته
صورها وباعتبار نسبة الوجوب الى المبدا نفوسنا الناطقة وانما ذلك بعد دونه الاجرام السماوية

المناسبة ما بسبب اشتراكها في حركة دورية اشتراك العنصريات في مادة واحدة الموجبة بذلك
الاشتراك في الحركة استعداد عود هذه الحركة الى شيء واحد وبما بسبب اختلاف حركاتها اعني انواع الصور وهذا الغا
لكثرة المقارنات والموجبات للاستعدادات المختلفة بكثرتها والفاعل جميعه واحد لجواز ان
يفعل علتات لاختلاف القوابل واعتبر شعاع الشمس الواقع على الزجاجات المختلفة اللون
والعقل لا يعقل اصلا اذ يتسلسل تغيره الى ان ينتهي الى غير واجب الوجود لانه ليس في عالم الكون
ما يحصل منه ما لم يحصل للقوابل المختلفة الاستعداد بالحركات السماوية هذا هو الطرا
في كيفية ترتيب وجود الممكنات عن الباري جل جلاله وتقريره ان الصادر الاول منه تعالى لا يجوز
ان يكون اكثر من واحد لما مر ولا يخلو اما ان يصدر عن كل واحد واحد من غيران يوجد شيء من المركبات
الان ولا واحد منه بل سبب خارجي او لا يكون كل مرتبة المباينة فان كان الاول لزم ان لا يوجد
الجسم البتة لانه مركب وليس احد جزئيه علة تامة للآخر واللازم باطل لما نشاهد من وجود الاجسام
فالملزوم وهو ان يسلم كون الصادر عن كل واحد واحدا باطل ايضا ويدل على بطلانه ايضا وجه اخر
غير مذكور في الكتاب وهو ان ذلك لو كان صحيحا لما وجد موجودان الا في سلسلة العلية والمعلولية
وليس الامر كذا فان الطبائع الاربعة لا ترتيب فيها ولا ترتيب بين الانسان والفرس ولا بين النخل والكرم
بين السواد والبياض وغير ذلك مما يعسر احصاؤه وان كان الثاني فلا بد وان يصدر عن واحد من المعلولات
اكثر من واحد وهذا الواحد الذي صدر عنه الكثرة لا يجوز ان يكون واحدا من جميع الجهات والا لم يكن مصدرا
للكثرة لما عرفت فلا بد فيه من اعتبار كثرة ايضا وهو المراد بقوله فلا بد من وقوع كثرة في واحد وهذه
الكثرة فيه اما كلها من ذاته او كلها من علته البسيطة او بعضها من ذاته وبعضها من علته لكن ليس
كلها من ذاته والا لم يكن معلولا ولا كلها من علته والا لصدر من الواحد البسيط من غير واسطة
والا بعدد اعتبارات اكثر من واحد فتعين ان البعض من ذاته والبعض من علته وذا ثبت هذا فاما
ان يوجد عن كل عقل عقل كذلك حتى ينتهي العقول ثم يبتدئ وجود الافلاك بنفوسها واجرامها او لا يكون
الترتيب كذلك والاول يقتضي ان لا يكون الافلاك بما لها من النفوس صادرة كلها عن العقل الاخير العاشر
ان يوجد الجسم حسما ادنيسا وكذا النفس لانه ترتيب ان كل فلك محشورا من العقول غير العقل
المعشوق لغيره ولولا تعلقه به بمعلوله لما كان عشقه له اولى من عشقه لعقل غيره وهذا الوجه
الاخير هو المذكور في الكتاب واليه اشار بقوله اذ علمت ان لكل معشوقا اخر فبان من هذه الجملة
وجوب ان يصدر عن عقل عقل وفلك فلا جل كثرة في العقل الذي هو علة لهما بعضها من علته وبعضها
من ذاته بقي ان ينظر الان انه كيف يمكن ذلك وما هو الامر الذي من العلة والامر الذي من الذات
وانه باي الاعتبارين يصدر عن العقل وباي بما يصدر عن الفلك وان الامر الذي صدر عن الفلك كيف انقسم

جواز الكثرة في العقل

الى اعتبارات حتى وجد عن بعضها نفسه وعن بعضها جرمه وما هو الاعتبار المناسب لهذا والاعتبار
المناسب لذلك وكيف انتهى الامر الى وجود عالم الكون والفساد وما فيه من العنصريات وما يتعلق به من
النفوس فهذه مباحث ستة اتكلم في كل واحد منها ليتضح بذلك مقاصد الكتاب وتظهر كيفية ترتب الا
والمسببات وكيفية ارتقائها الى واحد هو مسبب الاسباب جل وعلا وكل ذلك على طريق الاجمال المعذر
الاحاطة به على الوجه التفصيلي البحث الاول في انه كيف يمكن ان يكون فيما هو العقل الصادر عن
الواحد الحقيقي كثرة بعضها من علته وبعضها من ذاته والوجه في ذلك ان المبدأ الاول يجب ان يكون هويته
معلوله مغايرة له ومفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية فها هنا امران معقولان ما صدر
عن الاول وهو المسمى بالوجود والهوية اللازمة لتلك الوجود وهي التي تسمى بالماهية وهذه تتبع الوجود
من جهة ان المبدأ لو لم يفعل شيئا لما كان اصلا وتتبعها الوجود في العقل لكونه صفة لها وتتبع الماهية
وجودها الى الوجود يعقل الامكان ويتبعها مع النظر الى المبدأ يعقل الوجوب بالغير ويلزم من كون
وجود المعلول لذاته ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك مع المبدأ لزم ان يكون عاقلا له ويعقل امكانه و
وجوبه ايضا البحث الثاني في الامر الذي للمعلول من علته والامر الذي له من ذاته اما الذي من ذات المعلول
فهو هويته وامكانه ووجوده ويعقله لذاته والاولان منها مما من حيث كونه بالقوة والاخيران مما من
حيث كونه بالفعل واما الذي للمعلول مستفادا من علته فهو وجوبه ويعقله لمبدئه ومع هذه الكثرة
فالمعلول الاول بالحقيقة ليس الا شيء واحد بسيط في الخارج هو العقل وهو يشتمل هذه الامور في الذهن
تضمنا والتزاما وهذا ان البحثان هما معنى قوله فليس الا ان المعلول الاول له امكان من نفسه ووجوب
بالاول ويعقل الاعتبارين وذاته ولفظ الذات متضمنة للماهية والوجود فيكون مجموع ما اشار اليه
من الاعتبارات التي للمعلول الاول ستة الماهية والوجود والامكان والوجوب ويعقل الامكان
ويعقل الوجوب ويعقل الماهية ويعقل الوجود البحث الثالث في ان الذي صدر عنه العقل والفلك
هل صدر عنه العقل بالاعتبار الذي له من مبدأه والفلك بالاعتبار الذي له من ذاته او بالعكس من هذا
الحق في ذلك انه اذا استند معلولان احدهما اشرف من الاخر الى علتين كذلك ايضا وجب ان يستند المعلول
الاشرف الى العلة الاشرف والمعلول الاخس الى العلة الاخس وقد علمت هذا من قاعدة الامكان الاشرف
ولا شك ان العقل اكمل واشرف من الفلك وما للمعلول من علته اشرف مما له من ذاته فاذا نسبنا الاشرف
الى الاشرف والاخس الى الاخس كان صدور العقل عنه باعتبار ماله من العلة وصدور الفلك عنه باعتبار
ماله من ذاته البحث الرابع في ان الامر الذي للمعلول من ذاته كيف انقسم الى اعتبارات حتى وجد عن بعضها
جرم الفلك وعن بعضها نفسه وهذا قد عرفته مما البحثين الاولين معا لهما فلا حاجة الى اعادته البحث
الخامس في ان الاعتبارات التي للمعلول الاول من ذاته ما هو الاشرف منها ان يكون علة لجرم الفلك

الانسب ان يكون علة للنفس المحركة له وهذا ايضا يرجع الى قاعدة الامكان الاشرف ولاشك ان
الامكان وتعقله هو اخس الجهات لانه للمعلول من حيث هو بالقوة لا من حيث هو بالفعل فيجب
ان يسبب الله اخس المعلولين وهو جرم الفلك الذي هو هيولى لصورته النوعية وقد عرفت
ان الهيولى باعتبارها تكون الجسم بالقوة لا بالفعل وهذا وجه مناسبة ايضا في كون جرم الفلك
الاقصى معلولا باعتبار المعلول بالامكان واذا كان كذا فالانسب الى ان يكون باعتباره تصدر
النفس الفلكية هو ما للعلة الفلك من ذاته وهو له من حيث هو بالفعل وذلك هو الوجود وتعقل
الذات وهذه الجهات الثلثة يشير بها بمعنى ما ذكره من قوله فالواقع المعلول وجوده الى قوله وهكذا
الى ان يتم الافلاك التسعة وانما حكى ابهم بالواو ذلك ولم ينسبه الى نفسه لان فيه عدة احكام غير
مجزوم بصحتها منها الجزم بان العقل الاول علة للفلك الاعلى ولا بان العقول متوالية في علية
الافلاك المتوالية على حسب توالبها ولا ان الافلاك هي التسعة المذكورة لا غير ولا ان جهة الا
ما هي انما تحصل بما يحصل عن العقل ولا ان العلة لكل فلك على ما فيه من الافلاك والكواكب وغيرها
هو عقل واحد باعتبارات ولا ان المعلول بالفلك الكلي هو نفس واحدة ولا ان فلك الثوابت من العقل
الثاني وفلك زحل من العقل الثالث وان العقل العاشر هو المسمى لعالم الكون والفساد بل المجزوم
به ان العقول مستمرة باستمرار الفلك وانها ليست اقل عددا منها وان العقل لم يصدر منه شيء
وصادرا باعتبار واحد وجاز فان هذه الاقسام يمتنع الجزم بها انما يصار ان جعلها مثالا او امورا جاد
مجردا للشبهة صدور الكثرة عن الواحد لا على وجه الجزم والقطع وعدم الاحتمال لما يغايرها صدور
العقل وجرم الفلك ونفسه عن عقل واحد بالاعتبارات الثلثة التي ذكرها البحث السادس في كيفية
وجود عالم الكون والفساد وما يحصل فيه من المعمرات وما يتعلق ببعض الحادثات التي فيه من المعرفة
والجواهر والكيفيات واليه اشار بما ذكره من قوله والعقل العاشر الى قوله بل يحصل منه ما لم يحصل
للقوابل المختلفة الاستعداد بالحركات السماوية وقد عرفت ان كون العقل العاشر هو الذي يحصل
منه ذلك بالاعتبارات المذكورة على الوجه المذكور غير متيقن بل الاشبه انه انما ذكر على سبيل
التمثيل كما مر والمتيقن هو الاستناد الى المعاودة بحركات الاجرام السماوية في حدوث ما يحدث عن
العلل الثابتة اذ لا يحصل وجوده عنها الا بامر حادث او امور حادثة كما علمت وان لاستعداد ذات
القوابل مدخلا في ذلك وان العقول لا يجوز عليها التغير لما مر في الكتاب وهذه جملة انفصلها بنوع تفصيل
وان كان قد سبق بعضها في الطبيعيات وغيرها فاول ما يجب ان يعلم ان الاجسام وما يتعلق بها
من النفوس من حيث هي نفوس لا يجوز ان تكون موجدة لجسم ولا نفس وحينئذ يكون الاجسام الا سطقسية
من معلولات العقول ايضا ولم يجز ان يكون الاجسام السماوية والنفوس علة لها وان الاجزاء الاسطقسات

كانت فاسدة يجب ان لا يكون ما هو عقل محض وحده سببا لوجودها بل لا بد وان يكون مما يقبل
نوعا من الحركة والتغير معينا في وجودها وليس ذلك الا الاجرام السماوية كما علمت ولما كانت هذه
الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منها قابلا للتغير والحركة في جملة
كان الانسب ان يكون اسبابها ما يتقابل ويرفعه اشتراك في الاجسام السماوية واختلاف صورها لو
فيه اختلاف في تلك الاجرام ولا شك في اشتراك الافلاك في الطبيعة الخامسة المقتضية للحركة المستديرة
فناسب ان يكون المقتضي لتلك الطبيعة ما يؤثر في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه للصور المختلفة
وليس الحكم بذلك جازما انما هو من طريق الاولى والانسب ثم ان الامور الكثيرة المشتركة في النوع
او الجنس لا يكون بما اشتركت فيه واحد معين علة لذات واحدة وانما يتبعها غيرها فلا يوجد ان
هذا الواحد عنها الا بوسائط يواحد بعضها الى شيء واحد فالعقل هو الذي يفيض منه بمعاونة الحركة
السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على
جهة الفعل فالمادة اصل وجودها من العقل وكونها بحيث تقبل التغير والحركة من الاجرام السماوية
وتخصيص المادة بصورة دون اخرى لا يكون من العقل بل لا بد من سبب اخر في اول الامر الا من الاجسام
الفلكية اذ يستعد المواد بسبب اختلاف نسبها اليها استعدادات مختلفة فاذا استعدت
تلك الصورة من المفارق ويجوز ان يكون الاستعداد دائما لبعضها من بعض كما يلاقي النار الهوا
فيصير استعداد قبول صورة النارية فيفيض عليه من الجوهر العقلي ولو كانت المادة على تهيؤها
العام لنسبتها نسبتها الى الصور فلا بد من استعداد خاص بعد العام وذلك الاستعداد الخاص
هو الذي به ترجح صلاحيته قبول احدى الصورتين على الخصوص فيكون القوة على وجود الشيء وعدمه
بالسوا والاستعداد للوجود وحده بان يصير احدى القوتين اولى من الاخرى كما ان مادة الهواء
قابلة لصورة النارية والمائية بالسوا ولكن عليه البرد لحملها لقبول صورة المائية اولى يستقبل
ما يقبل صورة المائية من المفارق عند استعداده الاستعداد من السبب المبرد من هذا الوجه
يكون وجود الاجسام القابلة للكون والفساد ثم يحدث بامتزاج هذه العناصر كائنات كثيرة
منها حوادث الجو من البحار والدخان والسحب وغير ذلك مما ذكر في العلم الطبيعي ويكون منها
ايضا المعادن والنبات والحيوان وبسبب اختلاط العناصر وامتزاجها حركات تحصل فيها من
الحرارة والبرودة الصادرة من الاجسام السماوية فيستعد الاستعداد منها تام يفيض الصور
من واهب الصور فللجواهر المعدنية مزاج خاص يعد لقبول صورها وللنبات مزاج اخر وللحيوان
مزاج اتم مما للنبات ويختلف امزجة هذه الكائنات الثلثة بحسب اختلاف انواعها واصنافها
واشخاصها واتم هذه الامزجة مزاج الانسان الذي به استعد لقبول صورة الانسانية وسبب
نوع م

هذه الاستعدادات للحركات السماوية والارضية واستنادها وسبب صورها والنفوس المتعلقة
بها هو الجوهر المفارق فلا تزال السماويات مفيدة للاستعدادات والمفارق مفيد للصور و
النفوس حتى يتم بهما دوام وجود العالم السفلي فهذا سبب حدوث هذه الحوادث والحادث
الاول هو معلول عن حركات السماويات فلهذا الحركات السماويات ادى منها حادثا لا بعينه
الى افلاك اخرى متحركة على الدوام حركة دورية فيكون هي التي طالما انها فالسماويات بانها دائمة
على حالة واحدة في ذواتها واعراضها القارة لكن يحصل لحركاتها المختلفة اختلاف اضافات لها
كالتثليث والتربيع والتسديس والمقارنة والمقابلة والاختلافات في مطارح شعاعاتها واشراقاتها
(اصناف من ر)
مع شيئها للبشر في قوة البشر استيفاء جميعها وبذلك حصلت الاستعدادات المختلفة واختلفت
من في عالمنا هذا وانما لا يحصل بعض الكمالات لقصور في القابل لا لمنع من جهتها ولا يمكن ان يظهر
(فالمنزل فاض عن الله من المبدا الاول بواسطة العقول القديم عام والمبادي العالية لا بخل بالافادة مرضه)
العالم ام مما هو عليه كما علمت ولولا ان المادة التي خلق منها الذباب قبلت صورة اكمل من صورة
الذباب لما افاضت تلك الصورة من واهبها اذ لا بخل هناك ولا منع والعقول فياضة بالطبع كما
يفيض النور من الشمس على الهوا والارض والمرآة والماء فيختلف اثره حتى لا يظهر في الهوا ويظهر
على الارض من غير انعكاس شعاع ويظهر في المرآة والماء ويعكس الاشراق لا لتفاوت جانب الشمس
بل لاختلاف استعداد من المواد ولولا ان الذباب حصل من مادته تحرك بغير صورة الذبابية لما وجد
والعقول لو صح عليها التغير مع انه لا علاقة لها بالاجسام ولا هي داخلة تحت الحركات لوجب ان يكون
لتغيرها سبب الا تغير علتها الفاعلية ويعود الكلام في سبب تغيرها متسلسلا حتى يؤدي الى
تغير واجب الوجود لذاته وذلك محال فالعقل لا يمكن ان يحصل منه ما لم يكن حاصلا الا لاجل القوابل
المختلفة الاستعدادات فيها الا بسبب الحركات السماوية وهذا جمعه من اصول قد تكرر تقريرها
وتمهيدها واعلم انه قد سبق بان الصور النوعية من قبيل الاعراض وان الجسم ليس بعض الجوهر
(الاستعداد [illegible])
وانه يجوز ان يوجد الجسم وكذا النفس عرضا فالحكم بعد هذا بان الصور صادرة من العقل غير موثوق
به الا بدليل منفصل لاحتمال صدورها من النفس الفلكية او الجرم الفلكي او غيرهما واما الصور الكمالية
المجردة وهي النفوس الناطقة فلا بد وان يكون صادرة عن العقل وكذا الجسم المطلق الذي هو هيولى
مشتركة بين العناصر وبمعاونة الاجرام الفلكية قد عرفت على اي وجه هي   سؤال لم لا يصدر
(وفي ذلك نظر)
عن واجب الوجود لذاته حوادث اما ما يعرض عند انضمام جميع الوجود الامكاني لعرض حركة واستعداد
مادة فلا يصدر عنه الا الواحد ويكون ازليا والا وجب التغير اذ ليس مما يتغير حينئذ الا الفاعل وبعد هذا
الترتيب ان يحصل عن شي اخر في المواد فينقسم فعله الى ما من شانه ان يكون في المادة والى ما من شانه ان
لا يكون وهو المعلول الاول فيتنزه تعالى عن ذلك من اثر في المادة ومعلولاته من العقول افادت
وجود العقول والنفوس والاجرام الفلكية فصار معلول معلوله اشرف من معلوله بلا واسطة هذا محال
معلول مع

تقرير هذا السؤال هو انه اذا جاز صدور المتغير عن الثابت والحادث عن الدائم بسبب
اختلاف استعداد القوابل وبمعاونة حركات السماويات فلم استند حوادث هذا العالم السفلي
الى العقل ولم يستندها الى واجب الوجود لذاته بحيث يكون هو المبدأ لها بشرط الاستعداد في المواد
القابلة الذي هو من موجبات الحركات الفلكية وقد اجاب عنه من وجهين احدهما انه لو جاز
صدور الحوادث عنه في المواد لكان اما بعد ترتيب العقول والافلاك على الوجه الذي هي عليه في
نفس الامر او لا بعد ترتيبهما والقسمان باطلان فتقدم الشرطية باطل اما صدور كون الحوادث المادية
منه لا بعد ترتيب العقول والافلاك فيدل على بطلانه ان فرض حركة واستعداد لا يمكن الا والعقول
(مادة)
والافلاك قد فرض حصولها لان الحركة والاستعداد حاصلان من حركة الافلاك والافلاك حاصلة
من العقول ولولا النسبة بينها لما كانت نفوس الافلاك محركة لها وكل ما حصل من شي فهو بعده في
مرتبة الوجود بعدية بالذات ولا يمكن فرض ما هو بعد الا بعد فرض ما هو قبل وبهذا تبين معنى قوله
عند انضمام جميع الوجود الامكاني لعرض حركة واستعداد مادة والوجه في ذلك ان عند هذا الانضمام
لا يكون العقول والافلاك قد ترتبت وجودها فلا يمكن فرض ما يفتقر اليها عند فرضها واما قوله فلا
يصدر عنه الا الواحد ويكون ازليا والا وجب التغير اذ ليس مما يتغير حينئذ الا الفاعل فمراده ان عند
الانضمام المذكور لا يمكن صدور الحوادث المادية اما اولا فلانها كثيرة ومعلوله الاول لا يكون الا
واحدا واما ثانيا فلان لوجودها ابتداء زمانيا وذلك المعلول الاول الواحد لا يمكن ان يكون الا ازليا
للبيان الذي ذكر واما كون هذه الحوادث يصدر عنه بعد ترتيب العقول والافلاك فالذي يدل على
امتناعه هو قوله فينقسم فعله الى ما من شانه ان يكون في المادة والى ما من شانه ان لا يكون وهو المعلول
الاول فيتنزه تعالى عن ذلك واما الوجه الثاني من الجواب فهو انه قد ثبت بما مضى ان من العقول
ما هو عقل ونفس وجسم سماوي ومن المعلوم ان العقل المفارق لعقل اخر اشرف من الحوادث التي في :.
المواد وكذا النفس والجرم السماوي فلو كان الواجب لذاته موثرا في شي من المواد بغير واسطة لكان
معلول معلوله وهو العقول والنفوس والاجرام الفلكية اشرف مما فرض انه معلوله بلا واسطة و
هو ما اثر في المادة وبطلان ذلك معلوم من باعث الامكان الاشرف والفاظ الكتاب في تقرير هذا
ظاهرة غنية عن البيان   سؤال لم لا يجعل الفعل بتوسط الامكان وعلة الامكان لا يدل
في الاعيان على ذات الممكن ويحصل منه للامكان شي وكان كل ممكن كذا حتى الاجسام ثم ان الامكان
عدمي كيف يفعل بتوسطه جواب انا اثبتنا في السؤالين الاولين قولنا ان الفعل بتوسط ما يعقل من
امكانه يعقل سابقا للامكان في العقل زائد واذا فعل شي لخصوصيته بتوسط امر سابق لا يلزم ان يشاركه
عدم تلك الخصوصية فيه وان المحمل للامكان ليس بعدمي والعدمي قد يقال لما دخل في مفهومه العدم

فالسكون وعلى ما اشتهر نفاده فالحركة والصفة وجودية موضوعها باعتبارها توجب الاستعداد
وجوده فالامكان وعلى ما اشتهر الاجنبية التبدل والقوة والخروج بالفعل الا بامور زائدة عليه من
الصور وغيرها فالهيولى ويقرب هذا الاعتبار مما قبله وليس هذا العدمي هو المعدوم فيما هنا
اعتبارات لا تخل بما نحن فيه ان هذا السؤال يشتمل على اسولة ثلثة احدها ان الامكان
قد بين في الشفا وغيره انه لا يزيد في الاعيان على ذات شي هو امكانه وذكروه في برهان الوجود ان
العقل بتوسط الامكان يصدر عنه جرم الفلك ومن المعلوم ان ما لا يزيد على ذات الشي الواحد في الاعيان
بل الحاصل للذات نه كثرة يقتضي نسبتها ان يصدر عنه شي لولاها لما صدر فكيف علم ان العقل يفعل شيا
بتوسط الامكان مع اعترافكم بان الامكان لا يزيد في الاعيان على ذات الممكن فلا يكون زائدا على ذات
العقل يفعل بتوسطه وثانيها ان الممكنات باسرها متساوية في الطبيعة الامكانية كما سبق وحكم
الشي حكم مثله فلو اقتضى امكان العقل ان يكون مصدرا لشي لاقتضى امكان كل ممكن ان يكون مصدرا لذلك
الشي فكان كل ممكن يقتضي ذلك لامكانه فكان يلزم ان يكون الاجسام علة لما كان العقل علة له بتوسط
الامكان واذا كان بتوسط امكانه موجبا لوجود جرم الفلك فللجسم ايضا ان يكون موجبا له فيكون
الجسم علة للجسم وقد منع من ذلك وثالثها ان الامكان امر عدمي والعدمي لا يجوز ان يكون متوسطا في
فعل شي موجود وعلم ان العقل يوجد جرم الفلك بتوسطه هذا خلف والجواب عن السؤال الاول
انا ما ادعينا ان العقل يفعل بتوسط الامكان شيا بل الذي قلنا انه يفعل بتوسط تعقله الامكان
وفرق بين الامكان وتعقل الامكان وعلى هذا لا يلزم السؤال الاول لان الامكان وان لم يكن زائدا
على الماهية الا ان تعقل الامكان زائد عليها واما السؤال الثاني فلان الاجسام لا تعقل امكانها
فلا توجب لتعقل الامكان شيا فان قيل تعقل الامكان متساوي النسبة الى الممكنات المتعقلة لا
والنفس متعقلة له فكان يجب ان يصدر عنهما ما يصدر عن العقل بتوسط تعقله لامكانه قلنا هذا
مدفوع بوجه اخر يخصص ما في السوالين دون اولهما ذكره بعد جوابهما المشترك وذلك الوجه هو قوله
واذا فعل شي بتوسط امر شا لا يلزم ان شاركه غيره في تلك الخصوصية فيه ويفعل ذلك انا لم نقل ان
امكان العقل او تعقل امكانه هو الذي اوجب وجود جرم الفلك او غيره بل حكمنا ان العقل لخصوصية
ذاته باعتبار تعقله لامكانه يوجب ذلك وعلى هذا فلا يلزم ان الجسم او النفس يفعل ما فعله العقل بتوسط
تعقل الامكان وانما كان يلزم ذلك في النفس لو ان تعقل الامكان علة تامة في وجود الشي اما اذا كان
شرطا او جزء العلة التامة فلا لان المجموع الذي هو العقل وتعقله لامكانه غير المجموع الذي هو النفس
وتعقلها لامكانها وجزء احد المجموعين وهو تعقل الامكان وان كان مساويا من حيث هذا المفهوم لتعقل
الامكان الذي هو جزء المجموع الاخر فليس احد المجموعين مساويا للاخر فلا يلزم ان يكون معلول احدهما معلول

الاخر

الاخر وان كان مجموعين بهذه المثابة فالشي الذي ذكر انه الذي يفعل لخصوصية هو العقل والامر
الذي يفعل بتوسطه تعقل الامكان وعدم تلك الخصوصية في الجسم والنفس في الشي المعلول الذي لا يلزم
اشتراكهما فيه كجرم الفلك واما جواب السؤال الثالث فهو المراد بما ذكره من قوله والعقل للامكان
ليس بعدمي الى اخر الكلام وتحقيقه انا لا نسلم ان الامكان عدمي بمعنى انه معدوم مطلقا بل له وجود في
العقل عند تعقله وتعقله الذي هو وجوده العقلي هو الذي حكمنا او جوزنا ان العقل يفعل بتوسطه
فانما نصدق عليه انه عدمي بمعنى اخر فلا نحيل جواز ان يكون العدمي متوسطا فاعلا فهذه مغالطة منشؤها
اشتراك الاسم ولفظة العدمي يطلق على عدة معان غير المعدوم من جملتها الامكان وقد ذكر منها في هذا
الموضع اربعة الاول ما يدخل في مفهومه العدم ومثل عليه بالسكون لان السكون عدم الحركة عما من شانه
ان يكون متحركا فمفهومه في الذهن مسبوق بالحركة وغيره والثلثة الباقية كلامه فيها ظاهر عند من وقف
على ما سلف ومراده بكون الصفة التي هي الامكان وجودية انها وجودية في الذهن دون الخارج كما
عرفت **فصل** واذا ابتدا الوجود بعد اتضاح باب التكثر ولو لم يكن الا اثنان فيما ان الوجودان
حصل من الافراد غير ما حصل من مجموعهما فلو الى النزول قد بان ان واجب الوجود لذاته واحد
الاول فامكان في هذا الباب تكثر الموجودات المتكافئة الوجود وغير المتكافئة الوجود من غير حاجة
الى كثرة الاعتبارات في العقل الاول بل لو لم يكن الا اثنان فقط دون هذه الاعتبارات لجاز مع ذلك
صدور هذه الكثرة منهما وكذا مع قطع النظر عن الاعتبارات والوجه فيه ان الواجب جاز ان يصدر
عنه بتوسط المعلول الاول معلول ثاني ويصدر عن المعلول الاول وحده معلول ثالث فيكون في اول
المعلولات شي واحد وفي ثانيها شيان وان جوزنا ان يصدر عن المعلول الاول بالنظر الى شي اخر شي
صار في المرتبة الثانية من الوجود ثلثة اشيا او اكثر لا تقدم فيها ولا تاخر من الجائز ان يصدر من الواجب
بتوسط المعلول الثاني وحده شي وبتوسط الثالث وحده اخر وبتوسط الثاني والثالث معا شي ثالث ومن
الاول والثاني رابع وبتوسط الثالث خامس ومع الثاني والثالث سادس وعن المعلول الاول بتوسط
الثاني سابع وبتوسط الثالث ثامن وبتوسط الثاني والثالث معا تاسع وعن المعلول الثاني وحده عاشر
وعن الثالث وحده حادي عشر وعن المعلول الثاني والثالث معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب
ومع تجويز ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شي لا باعتبار الترتيب في المتوسطات التي تكون في واحد
يصير ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة واذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة ذا قدرة جدا في
مرتبة واحدة ولا تزال الكثرة المتكافئة تزداد كلما انحطت المراتب في النزول فهكذا يتصور صدور الاشيا
الكثيرة في مرتبة واحدة عن مبدا واحد مع قطع النظر عن كل اعتبار ماخوذ في العقل الاول وغيره ومن
هنا يستنكر ان صاحب الكتاب لم يجزم بان الصادر عن العقول انما هو لاجل تلك الاعتبارات المذكورة

قال فصل والحصل الهيولى بعد انه لم يكن اذ لابد للحادث من استعداد وقابل اذ سبق ان
الفاعل لا يتغير وهو الامكان الذي اشار اليه المعلم الاول بانه متقدم على الحادث لا بغير كما سبق
والهيولى لها قابل لها فالحصل حادثه اقول يعني بهذا ان الهيولى لها قابل لها ولا شيء من
الحادث لا قابل له فالهيولى ليست حادثة وقد قدم في الكتاب ذكر الكبرى على الصغرى ونبه
على صدق الصغرى عاما من شانه وقوله وهو الامكان الذي اشار اليه المعلم الاول الضمير في
وهو عائد الى الاستعداد وقوله لا بغير يريد ان المعلم لم يقصد بالامكان الذي على الحادث متقدم
الا هذا الاستعداد لا الامكان اللازم للماهيات كما ظن قال ويحصل عن هذا العقل الاخير
المواد كلها وصور العناصر والمواليد والنفوس الناطقة وعند الناطقة وقفت ترتيب العقليات
ما سوى الوجود من الاشرف فالاشرف فالعقل ثم النفس للفلك فالاجرام السماوية ثم الهيولى
المشتركة وهي الاخس ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف من الاعتدال المزاجي
والنفس النامية ثم الحيوانية ثم النفس الناطقة ومنها القوة الهيولانية ومنها الى العقل المستفاد
والنفس القدسية وكان النفس باعتبار جهتي وجوبها وامكانها حصل لها وجه الى القدس وآخر
الى الحس الاشرف للاشرف والاخس للاخس اقول حكمه بان الاشياء التي ذكرها صادرة
عن العقل الاخير غير مستقيم بل جاز صدور ذلك عن بعض العقول المتوسطة او بعضها عن عقل او
عقول من المتوسطات وبعضها من العقل الاخير وبالجملة فان الحكم بصدورها عن العقل الذي
هو اخر العقول لا بد له من برهان ولم يذكره وفي الحكم بصدور صور العناصر وصور المواليد عن
العقل او عن النفوس الفلكية نظر قد نبهت عليه ولا شك انه ذكر ذلك اتباعا للمشهور لا مع
الجزم ولا يمكن ان يأول كلامه في العقل الاخير على الخلو عن نوع تعسف ولهذا لا يثبت تركب
التي جزء له والمواد وصور العناصر قد عرفتها وصور المواليد هي الصور الحادثة بعد التركيب
كالصور المعدنية وقد عرفتها ايضا في العلم الطبيعي والنفوس الارضية هي النفوس المنطبعة في
الاجسام خلاف النفوس الناطقة وقوله وعند الناطقة وقفت ترتيب العقليات يريد ان النفس
الناطقة هي ادون مراتب الموجودات المجردة عن المواد لافتقارها الى الاستكمال بواسطة الآلات
واما المبدأ والمعاد الذي ذكره في ترتيب الموجودات فمعناه ان للمبدأ مراتب وللعود اعني التوجه
الى الكمال بعد التوجه منه مراتب فاما مراتب المبدأ فهي اربعة اولها مرتبة العقول من العقل الاول
الى العقل الاخير وثانيها مرتبة النفوس الناطقة السماوية من النفس او النفوس التي للفلك الاعلى
الى النفس او النفوس التي للفلك الادنى على ما عرفت من الاختلاف [illegible] لكل فلك جزئي وكوكب
نفس مستقلة او للفلك الكلي نفس واحدة لا غير وثالثها مرتبة [illegible] من الفلك الاعلى الى الصور

صورة م

الاولى ح

الارضية والنفوس ح

والاجرام السماوية ح

١٧٥

العنصرية ورابعها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة للعناصر واما
مراتب العود فهي خمسة الاول منها مرتبة الاجسام البسيطة النوعية من الفلك الاعلى الى الارض
والثاني مرتبة صور المواليد المركبة الحادثة بعد تركيبها كصور المعادن وغيرها والثالث مرتبة النفوس
النباتية والرابع مرتبة النفوس الحيوانية والخامس مرتبة النفوس الناطقة الانسانية وادون مراتبها
هي العقل الهيولاني واوسطها هي العقل بالملكة والعقل بالفعل واعلاها هي العقل المستفاد والنفس
القدسية فالوجود اذا ابتدأ من عند الباري تبارك وتعالى لم يزل ينزل منه ادون مرتبة من الذي قبله
كذلك حتى ينحط الى المادة القابلة للصور فيلبس اولا صور العناصر ثم يتدرج في الارتقاء بما يستعد
به من الامزجة المتفاوتة في القرب والاعتدال والبعد منه الى ان يصل بعد النفس الناطقة الانسانية
المتدرجة في تحصيل كمالاتها على الوجه الذي علمت فلم يزل في الابتداء منحطا عن درجة الكمال وفي
الانتهاء مترقيا اليه وقوله وكان النفس باعتبار جهتي وجوبها وامكانها حصل لها وجه الى القدس
وآخر الى الحس الاشرف للاشرف والاخس للاخس معناه بعد الوقوف على ما سلف ظاهر ونبه
بلفظة كان على انه غير جازم به بل ذكره على وجه المناسبة والاولوية كما ذكر نظيره فيما نقل
عن العقول قال سؤال المعلول الاول ليس فيه الا جهتا تعقل وجوب وامكان والجرم الفلكي
له هيولى وصورة جرمية واخرى نوعية وفلك الثوابت فيه من الكواكب ما فيه ولكل خصوصية غير
ما للآخر فلا تفي بها الجهات القليلة والكواكب الكثيرة التي في كل فلك لكل طبيعة وحركة غير ما للآخر
جواب يجمع ان هذه القليلة لا تفي بهذه الا ان الحكماء المتأخرين لما بينوا امكان الكثرة اخذوا على
اقل ما يمكن وهو غيره غير جازمين بامتناع اكثر منها ولم يفصلوا الكثرة على مكنة المفصل لمن
له قريحة وقال المتأخرون ان يكون للعقل ذاتيات حقيقية لو عقلت البسيطة ليس لكل واحد منها حكم
غير ما للآخر كما للهيولى والصورة توجب تكثرا في ذات مبدعه تعالى وتقدس ويحملها مفصلة في
ان كانت في الاعيان شيئا واحدا كما اعطاك المتشائين الاول ضابطه ولهذا قال بعض المتأخرين
ولانه معلول فلا مانع عن ان يتقوم بمختلفات فيما يحمل من الفصل لو احد واحد يوجب اشياء
اخرى اقول قوله المعلول الاول ليس فيه الا جهتا تعقل وامكان هذا في الظاهر مناقض حكمه وجوب ح
من قبل ان له وجوبا بالاول وامكانا من نفسه فانه يعقل ذاته ووجوبه وامكانه وكأنه اراد ان ليس
له من الجهات الزائدة على الذات ويعقلها ما يحتمل ان يفعل بتوسطها شيئا الا تعقل الوجوب و
تعقل الامكان لان الوجوب نفسه والامكان نفسه لا يصح فعله بتوسطهما لانهما في الخارج ليسا
زائدين على ذاته كما عرفت والذات تعقلها داخل في الزائد عليها في تعقل الوجوب والامكان :. التي
ومزيد التحقيق في ذلك ان الامور التي ذكرها في المعلول الاول لا يمكن حمل كلامه على اكثر منها : يعرف

انها تماثيه الماهية والوجود وتعقلهما والامكان والوجوب وتعقلهما والاربعة الاخيرة صرح بها
والاربعة الباقية تضمنها المفهوم من تعقل الذات اما الوجود والامكان والوجوب فلكونها زائدة
على الماهية فلا بد من اعتبارها في توسط العلية كما مر واما تعقل الوجود وتعقل الماهية فيستعمل في
المرضاة الاخيرة انه ليس للمجردات وجود وراء كونها مدركة لذاتها فهما نفس الماهية فلا يعتبران في التوسط
المذكور ايضا فلم يبق الا الماهية وتعقل الوجوب وتعقل الامكان فالماهية هي المعلول الاول
والتعقلان المذكوران جهتان فيه وعلى هذا فلا منافاة في كلام المصنف ثم يبقى كلامه هاهنا
قوله ولكل خصوصية غيرها للاخر فلا تفي بها الجهات العلية فاعلم ان الكواكب التي بها ابتنائي الفلك
الثامن وهي التي تسمى بالكواكب الثابتة لثبوت نسبة اوضاعها بعضها من بعض اما ان يكون مختلفة
الانواع او متفقتها فان كانت مختلفتها فظاهر انها لا تحصل بجهة واحدة والجهات محصورة في
عدد قليل وان كانت متفقة الحقائق فلها مميزات كثيرة من الاوضاع والاعراض والاحياز والاشكال
في اختلاف هذه المخصصات والمميزات فلا بد لها من جهات كثيرة لا تدخل تحت حصرنا وعدنا ايضا
وليست بواقعة تحت الحركات حتى يكون لحوق تلك العوارض بأسبابها لسببها ثم ان الفلك جسم
بسيط فتخصيص كل كوكب بموضع منه معين لا جرم يرتب لذلك الجسم وليس بلازم له لماهيته فلا بد
مخصص جميع مواضعه بتلك الكواكب وهو محال يستدعي هذه الكواكب وتخصيصها باعلا كثيرة
بحسب كثرتها فكيف تفي بتلك الجهات القليلة التي للعقل الذي هو علة الفلك الثامن كما ذكرنا فالحاصل
ان الكواكب الثابتة على كثرتها كل واحد منها له خصوصية ليست لشيء من باقيها سواء كانت من
نوع واحد او لم يكن فلا يكفي في صدورها جهة او جهات محصورة العدد قوله والكرات الكثيرة في
كل فلك لكل طبيعة وحركة غيرها للاخر لما تقرر ان في كل فلك من الافلاك الثابتة المشهورة
التي سبعة منها للكواكب السبعة السيارة وواحد وهو الثامن للكواكب الثابتة على ما هو المشهور
عدة كرات محيطة وغير محيطة منها ما مركزه مركز العالم ومنها ما ليس مركزه مركز العالم لما هو مشروح
في علم الهيئة ولكل واحدة من تلك الكرات طبيعة مغايرة لطبيعة الاخرى وحركة مخالفة لحركة الاخرى
مشتمل كل فلك من الافلاك الكلية على مواد وصور واشكال ومقادير وله مع ذلك نفس مدبرة او نفوس
وهذا كله لا يمكن حصوله من الجهات القليلة التي ذكروها في كل عقل قوله ولهذا قال بعض المتأخرين
ولانه معلول فلا مانع عن ان يقوم بمختلفات اشار بعض المتأخرين الى الرئيس ابي علي بن سينا والذي
حكاه عنه ذكره في كتاب الاشارات مختصرا وفي كتاب الشفا متوسطا والمعلول الاول الذي كلامه فيه هو
العقل وتقومه بالمختلفات انما هو في الذهن دون الخارج كتقوم السواد من جنس هو اللون وفصل
هو جامعية البصر مثلا وهو في الاعيان شيء واحد بسيط قوله فيما يعقل من الفصل لواحد واحد من

اشيا اخرى بعد ان العقل وان كان بسيطا في نفسه فبواسطة تعقله لواحد واحد من الاشياء المختلفة
التي يتقوم بها ماهيته في التعقل له في الوجود العيني وهي الالتزامات المختلفة التي حملها الخارج حمل
واحد على وجه التفصيل يصح عنه صدور الذي يقتضيه اشياء غير الشيء بمجرد ماهيته البسيطة مع
قطع النظر عن هذه الموجبات المختلفة   سؤال يجوز ان يوجد الكل من غير واسطة جواب
لكل فلك محسوس كما عرفت والاستحقاق الاولى له بالعلية فلا بد من الترتيب والحق ما اشار اليه
المعلم الاول من كثرتها وكان عند كثير من المتقدمين لكل نوع من الانواع الجرمية مثال وصورة قائمة لا
في مادة وهي جوهر عقلي يطابق المعنى المعقول من الحقيقة وربما احتجوا بالامكان الاشرف وقالوا هذه
الانواع اصنامها وهي رسم منها وظلالها والمثالات الاصلية هي هذه مثل افلاطون وبهذا يتم للعقول
كثرة وافرة   قد بينا ان واجب الوجود لذاته لا يجوز ان يكون معلوله الاول الا من واحد
مجرد بالكلية وهو العقل فلا ينبغي ان يفهم من هذا السؤال تجويز صدور الموجودات عن الواجب اسرا
بغير واسطة وانما المراد منه تجويز ان يوجد كل ما بعد العقل الاول عن العقل الاول بلا توسط
شيء من العقول الثواني والثوالث وما بعدها بناء على جواز تقوم ماهيته البسيطة في الخارج من
ذاته جهة مختلفة بها كثرة بان كثرة الموجودات العينية بحيث يصدر عنه كل واحد من
الموجودات باعتبار واحد منها مع ان جملتها في الاعيان واحد وانما صدر السؤال بنفي العقب
لينبه انه مبني على ذلك واجاب بان الذي دلنا على توسط ما بعد العقل الاول من العقول في العلية
هو ما بيناه ان لكل فلك من الافلاك محسوسا من العقول غير محسوس والفلك الاخر منها ولولا علاقة
علية العقل للفلك لما كان الفلك عاشقا له فان تلك العلاقة هي السبب فيما يعرض عليه من
الكمالات ولا بد في نحو ذلك من مشاهدة حدس واستبصار اصول قوله والحق ما اشار اليه المعلم الا
من كثرتها يريد بذلك ان المعلم الاول اشار الى ان لكل واحد من الافلاك الجزئية كافلاك التداوير والخوارج
المركز نفسا وعقلا خاصة وعلى هذا فلا يكون العقول محصورة في عشرة وقد مضى كلام المصنف في ترجيح
هذا الراي واختياره له وما ذكره بعد ذلك في المثل التي لكل نوع من الانواع الجرمية وكونها جواهر
عقلية مطابقة لما يعقل من الحقائق ويأتي ما اورده من احتج بها الخارج في تقريره الى كلام مبسوط وبحث
مستقصى فيجب ان اذكر منه القدر اللائق بهذا الشرح ملخصا له من كلام صاحب اللباب في بعض ما
وقفت عليه من مصنفاته فاقول ذلك ان المعروض من القوى النباتية هي اعراض لحلولها في محل على
اصطلاح الاقدمين ولحلولها في محل يستغني عنها على اصطلاح المتأخرين ولكن كان فالروح الحامل
لها يتبدل بتبدله ويبطل ببطلانه وكذا لو كان الحامل لها عضوا من الاعضاء فانه ما من عضو ولا جزء
من اجزاء البدن الا وللتحلل اليه سبيل والنبات يتحلل ويتبدل اجزاؤه ايضا بالتغذي فاذا فرضت

القوة في جزء بطل ما في ذلك الجزء منها وسيل الماني تحلل الوارد بالغذا فالحافظ للمزاج المستبقي للمثل
لا يجوز ان يكون الذي مات وبطل فان الشي لا يوثر بعد عدمه ولا يجوز ايضا ان يكون لها استعداد لانه نوع
البدل والنوع لا يحدث الاصل فامتنع ان يكون الحافظ المذكور في المتحلل او المتجدد ان القوة النامية
اذا اتت بالوارد لابد ان يحدث خلالا في المورود عليه فيحرك عدة تحريكات تحريك الوارد وتحريك المورود
عليه باحداث الخلل وذلك التحريك لكونه خرقا لاجزاء مسر الى جهات مختلفة وكذا حركة الوارد بحسب
الاعضاء الالية والمتشابهة واختلاف اصنافها بالطول والعرض والعمق والقوة الغاذية ايضا تحرك حركات
مختلفة عند تشبيه ما يتحلل والصاقها بالاجزاء ولا يصح صدور هذا الاختلاف عن قوة واحدة متشابهة
الحال ولا يمكن هذا النظام التام من طبيعة غير مدركة والطبع السليم يشهد بذلك ويحكم به لا سيما في الموضع
المصورة للاعضاء على ما هي عليه من الترتيب العجيب والتخطيط البديع والاوضاع اللايقة والهيئات المفردة
فيها الشخص والنوع كما هو مبين في فن التشريح ومنافع الاعضاء من علم الطب وفي كتابي النبات والحيوان
فبقي ان ينسب هذه الافاعيل الى موجود مجرد اما نفس واما عقل اما النفس التي لنا فانا نجزم بغفلتها عن
هذه التدبيرات المتقنة المنتظمة وليست النفس كما ظن انه مركبة من ملك وحقيقة ادراكا انه يفعل
منها هذه الافاعيل دينا وليس عدلا باعتبار انها خبير فليس حصول هذه التحريكات والتدبيرات في الانسان
من نفسه الناطقة والحدس يحكم ايضا انها غير حاصلة في باقي الحيوانات من انفسها المدركة والمحركة
بالارادة واما النبات فليس بعض اجزائه اولى بالنبات في جميع زمان بقائه فليس فيه شي بانه ولو كان
له نفس مجردة عن المادة كما لنا لكان حيا ولزم ان يكون نفسه معطلة صناعته ممنوعة عن كمالها واللازم
باطل فذلك فيها هذه التدبيرات طها من مجردات هي ارباب الانواع العامة الفائضة بتصرفها على ما هو
تصح وظل لها وذلك النفس عن ادراكه واحاطته ولا يصح ان يكون صاحب النوع نفسا لذلك النوع فان
النفس يعطل الالم ويفسد بفساد بدنها وصاحب النوع لو تالم بتالم نوعه لكان في الم دائم ولما حصل ايضا
نوع النبات من تصرفاته في اجسامه لا لم يقطع ويقطع دعاهات وعيرها على الدوام ولكان يعترض ارباب
الانواع ان النفس متعلق ببدن واحد وارباب الانواع تعتني كل واحد منها بجميع ابدان نوعه ولا جل ان
صاحب النوع نافذ لذاته فهو غير محتاج الى الاستكمال بالبدن وما حاجة من له رتبة الابداع الى تدبير
بدن على وجه بصير كمالا له وتحصل بينهما نوع واحد وبعض واحد وعلاقة الاجسام انما هي لنفس في جوهر
ذي العلاقة يستدل بالعلاقة ومبدع الجسم لا يمكن ان يفعل بتوسط الجسم ولا يقهره علاقة ذلك الجسم
المعلول له ولا علاقة جسم اخر غيره حتى يصير بحيث لا يصدر عنه فعل الا بتوسط جسمه ويكون
كمالا لذلك الجسم ومن الظاهر ان كمال المفارق في التشبه بمبدأه والعلاقة الجسمية نقص له ولما
لم يكن الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن امر حال في الجسم ولا عن امر غير ذي شعور وادراك

ولا عن نفس مجردة فليس الا عن جوهر مفارق بالكلية ثم ان اكثر الانواع التي في عالمنا غير واقعة
بمجرد الاتفاق اذ لو كانت كذا لما كانت انواعها محفوظة ولجاز ان يحصل من الانسان غير الانسان
ومن الكرم غير الكرم ومن الحنطة غير الحنطة ولا يعني الامور الواقعة الدائمة على الاتفاقات والاولى
المعينة في نسبة من رياش الطاوس مثلا لا يحدث بمجرد اختلافات تلك النسبة من غير قانون مضبوط
فلابد لكل نوع من هذه الانواع من جوهر مجرد هو على ذلك النوع ولا نعني بالكلي هاهنا ما نفس تصوره
لا يمنع من وقوع الشركة فيه فانه ذات متخصصة وهو يعلم ذاته والا انه الموجود بعينه في الكثير
فان الشي الواحد بعينه لا يكون موجودا في مواد كثيرة واشخاص لا تحصى ولا يكون مجردا عن المادة
فليس مجردا عنها بل يعني انه امام النوع وان نسبته الى كل اشخاصه على السواء في دوام فيضه عليها
بل انه هو الكل والاصل وليس صاحب النوع انما اوجد لاجل ما تحته فيكون مثالا له فان العالي
الفضل لا يحل السافل وما يجري به العالي والمثال يجب ان يكون اشرف لانه هو الغاية ولا يصح في
المعقول هذا ولو كان كذا للزم ان يكون للمثال مثال اخر الى غير النهاية وهو مع كون اصنامها لا
يتصور الا مركبة هي ذوات بسيطة لا تجزى في وقت لبساطتها وليس من شرط المثال المماثلة من
جميع الوجوه فان الانسانية في الذهن مطابقة لكثيرين في الاعيان مع انها مجردة وغير متجوهرة
والمقدار خلاف ما في الخارج وما في النوع الجسماني من النسب انما هو كظلال لنسب وهيات روحانية
في ذاته ولا يلزم ان يكون للحيوانية مثلا مثال ويكون للحيوان ذا رجلين مثال اخر وكذا الطعم والحمرة و
السكر مع طعمه وعلى هذا المقياس بل الكل شي يستعمل بوجوده من هذه امر مناسبة من العالم الاعلى
من ذواتها المجردة مع هيئاتها الروحانية بل من صميمها وذلك الشي المستعمل كالانسانية مع اعضائها
المحمولة على المناسبة المعهودة والصورة الانسانية والفرسية مثلا وان كانت معتبرة في العالم
السفلي الى ان يكون قائمة في مادة فهي في العالم العقلي مجردة عن المواد وكما ان من الصور التي
في الذهن اعراض لا تقوم بذاتها اخرى من جواهر قائمة بذواتها كذلك صور الانواع المأخوذة من
تلك المثل فللماهيات العقلية قائمة في ذواتها مغنية عن المحل وللماهيات التي هي اصنامها تفتقر
محتاج اليه فانها كمال لغيرها ولا قيام لها بذاتها لوجود الواجب وغيره وكالجوهر والصورة الملحوظة
منه في الذهن وكما ان صورة الانسان مثلا مجردة عن المادة في العقل دون الخارج كذلك ارباب
الانواع مجردة واصنامها التي هي الظلال لها غير مجردة وصاحب كل نوع من الانواع يطابق الصورة
الحاصلة من ذلك النوع في العقل وهو معنى قوله يطابق المعقول من الجسمية وقوله وربما احتجوا:
بالامكان الاشرف طريق الاحتجاج به ذلك ان عجائب الترتيب الواقعة في عالم الكون والفساد وفي
العالم الجسماني جملة وعالم الصور والاشكال النسب الواقعة في العالم الاعلى اشرف من هذه النسب

ثم مثلها وكيف يكون لطائف المرتب وعجائب النسب في عالم المثال التي ما هي في العالم القدسي بل
هذه والتي في عالم الافلاك ظلال لتلك ورسوم حاصلة منها فتلك هي المعاني الاصلية ومثالي عالمنا
والعوالم السماوية فروع لها وهذه الجواهر العقلية التي هي ارباب الانواع هي المثل المنسوبة
الى الحكيم الالهي افلاطون وذكر المصنف في بعض كتبه ان افلاطن حكى عن نفسه انه خلع الظلمات وشاهدها
وذكر ايضا ان من تقدم افلاطن مثل سقراط وكذا من سبقه مثل هرمس واغاثاذيمون وانباذقلس
كلهم يرون هذا الرأي والمعلم صرح بمشاهدتها وان حكماء الفرس والهند قاطبة يقولون بها وقد احتج
بعضهم على ابطال هذه المثل بان كل ما افتقر بعض جزئياته الى المحل فطبيعته نفسها استدعت المحل
فلا يستغني شيء منها عن المحل فلو قامت الصورة بذاتها لما تصور حلول شيء مما شاركها في الحقيقة في
محل لكن بعض مشاركاتها استغنى قيامها بنفسها وهذه مغلطة واقعة بسبب اخذ الشيء مكانه و
هي مختلفة بالكمال والنقص ومعارضة بالوجود الواجبي والمعلولي المشاركين في الوجود العام لهما
ومن الناس من حمل الحجة على اثبات المثل الافلاطونية لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص باق ازلي ابدي
لانه متى كان هذا الانسان موجودا فالانسان الذي هو جزؤه موجود والانسان يجب ان يكون
مشتركا بين الاشخاص المختلفة العوارض فهو مجرد عن كلها والا لم يكن مشتركا بين المختلفات فيها و
هذا ضعيف لان المشترك ليس هو الانسان المجرد بل الانسان من حيث هو هو ولا يلزم من الاشتراك
في الانسانية من حيث هي الاشتراك فيها بعد التجريد ومما يدل على ان المجرد ليس بمشترك انه لو كان
مشتركا لكان الشيء الواحد بعينه موصوفا باعراض متضادة والقائلون بارباب الانواع ادعوا
ثبوتها حتى للماء والنار وحكماء الفرس سموا صاحب صنم الماء خرداد وصاحب صنم النار ارديبهشت
وسموا ما للاشجار مرداد وما للنعمة الداخلة في اوضاع نواميسهم هوم ايزد وكانوا يعظمون له
كما ذكر المصنف في بعض كتبه ونقل عن هرمس كلام معناه ان ذاتا روحانية القت الي المعارف فقلت لها
من انت فقالت انا الطباع التام فانه اشار بذلك الى صاحب النوع وصاحب نوع النار قد اشار اليه المصنف
في كتاب المطارحات بان انجذاب الدهن الى النار ليس لضرورة عدم الخلاء كما ذهب اليه بعضهم فان الشمعة
او السراج المفتوح الرأس المنكشف للهواء اي ضرورة فيها في جذب الدهن من ادنى طرف الفتيلة والهواء
الطف من الدهن واقرب واسرع نفوذا فيه ثم الخلاء ولا لان الحرارة جذابة لانها لو كانت كذا لجذبت
لا من اسفل الفتيلة ومماستها ولما كان جذبها للدهن يسيرا يسيرا بل كانت تجذبه على اسرع ما يتصور
فليس الا لامر يتعلق بصاحب نوع حافظ وهذا الداعي والامور الالهامية التي للاطفال وفي الحيوانات
لقصد الغذاء وامتصاصه وبعض الحمام اذا قصدت بالاصبع حلقها لمثل هذا ايضا غير ان العقول كثيرة
وانه غير محصورة في عشرة وعشرين ولا في مائة ومائتين وانه لا ياخذنا الافلاك في الترتيب في ادراكها ناخذ

ابا اسحاق از رومقولا نا است

العقول بل يحصل من العقول مثل كثير على الترتيب الطولي ويحصل من تلك الطبقة على نسب شتى طبقة
اخرى تجري الطوليات منها مجرى الامهات والحاصلة منها على نسبها مجرى الفروع ومن هذه تحصل
ارباب الانواع الفلكية والبسايط والمركبات العنصرية **فصل** ولا يلزم من قولنا كل اختلاف
فهو عن اختلاف ان يكون عن كل اختلاف اختلاف حتى يذهب العقل الى غير النهاية ولا عكس للموجب
الكلي كما جاز للحكماء اخذ العالم حيوانا واحدا سموه انسانا كبيرا جسم الكل له نفس واحدة باطبعه هي مجموع
النفوس وعقل واحد هو مجموع العقول وسموا مجموع النفوس نفس الكل ومجموع العقول عقل
الكل والجرم جرم العالم بالسماء عن ملتفت الى الاكوان الفاسدة وربما عنوا بكل من الثلاثة الجرم
الاعلى ونفسه وعقله انه قد ثبت ان اختلاف المعلولات انما حصل بطريق الجهات المختلفة
في العقل وان نسبها وجد عن العقل عقل وفلك معا ولا يلزم من كون كل عقل مشتملا على مثل تلك الجهات
ان يوجد عنه ايضا عقل وفلك ولو لزم ذلك لوجد كل عقل ومعلولات من العقول لا نهاية لها وهو محال
والوجه الثاني في عدم اللزوم ان اختلاف العقول اما بالنوع واما بالكمال والنقص والموجب لكثير
فيما بعد ولا فائدة في جهته هنا وبعد كون القضية موجبة كلية لا تنعكس ان تنعكس موجبة كلية
كما عرفت في المنطق وانما يلزم انعكاسها موجبة جزئية وعلى هذا فاللازم من قولنا كل عقل وفلك
يحصلان معا عن عقل فذلك العقل مشتمل على الجهات المذكورة هو ان بعض ما هو عقل مشتمل على الجهات المذكورة
فالعقل والفلك يحصلان عنه معا وانعكس ذلك ما لا يجاب الكلي للعلة المذكورة وقوله وربما عنوا
بكل من الثلاثة الجرم الاعلى ونفسه وعقله يريد انهم قد يقولون جرم الكل ويعنون به جرم الفلك
الاعلى وحده لانطواء كل الاجرام فيه ويقولون نفس الكل ويشيرون الى نفسه خاصة ويقولون عقل
الكل ويقصدون العقل المختص به **المورد الثالث في الكلام في التجرد عن المادة والادراك**
والعناية والقضاء والقدر والسعادة وفيه فصول **الاول** في الادراك والتجرد ان بعض
الناس ظن ان ادراك المدرك شيئا هو ان يصير هو هو واخرون ظنوا ان ادراك النفس هو اتحادها
بالعقل الفعال وقد علمت مما سبق ان صيرورة شيئين شيئا واحدا الا بامتزاج واتصال او تركيب مجموع
وذلك من خاصية الاجسام ثم اذا قلنا صار ج ب ابقي ج وحصل ب فتعددا او بطل ج او لم يحصل
ب فلا اتحاد وغلطهم مما يقال ان الماء صار هواء وانما ذلك يعني به ان مادة الماء صار هواء اي خلعت صورة
المائية ولبست صورة الهوائية وهي مشتركة والنفس ليس فيها ذلك ثم اذا عقلت النفس جسما اخرى كما
كانت مثلها فلا اتحاد ولا حصول او بطلت وحدث غيرهما فلا اتحاد او تغير حال لها وذلك ليس يجعل
النفس عقلا فعالا بل هو كسائر المعقولات ثم الاتصال بالعقل الفعال صحيح والاتحاد يوجب تجزيه ان الاتحاد
لجميع العلوم عند العلم بشيء واحد وبين فساده وهذا الكلام مثله اوضح المتاخرين عن فرفوريوس وشنع

عليه كثيرا على وجه لا يليق بفضلهما مع انه في المبدا والمعاد وبعض الكتب غيره ادعى اتحاد النفس بالصورة
المعقولة وهاهنا علم بطلانه في الاخير فهو الاول ان قلناه فذلك اقبح وان اقتضى نظره ذلك فليشنع على
نفسه ايضا   مقصوده ابطال ما قيل ان الادراك هو الاتحاد اما بالمدرك كما ظن قوم واما
بالعقل الفعال كما ظن آخرون وقد ابطل ذلك اولا بما يدل على امتناع الاتحاد مطلقا وثانيا بما
يخص بالاتحاد بالمدرك وثالثا بما يخص بالاتحاد بالعقل الفعال اما الاول وهو الذي يدل على
امتناع الاتحاد مطلقا فهو الذي بينه بيانه في اواخر المنطق والمسمى جوازه من الاتحاد في ذلك
الوجه وهو الذي يحصل بالامتزاج وبان اتحد جزئي شيئين معا واحد فيصير هو وحده واحدا آخر
وهذا الاتحاد على هذا الوجه مع كونه غير حقيقي فهو لا يحصل الا للاجسام دون غيرها فهو من
خواصها فلا يقع في النفس وفي هذا نظر فان تخصيص الاتصال والامتزاج بالجسم ظاهر واما تخصيص
التركيب والتزايد به فكانه لا يستغني عن البرهان والطريق العام في منع الاتحاد انا اذا قلنا ان شيئا
صار شيئا آخر فاما ان يكون هو ثانيا او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يحصل ثالث او لم يحصل وكيف كان من هذه
الاقسام الاربعة فلا اتحاد والذين يجوزون الاتحاد انما غلطوا مما يقال ان الماء صار هواء لظنهم
ان ذلك اتحاد حقيقي وليس الامر كذلك بل معناه ان المادة التي للماء خلعت صورة المائية ولبست
صورة الهوائية وتلك المادة المشتركة بينهما ومثل هذا ايضا وان كان ليس اتحادا على التحقيق فهو
غير حاصل في النفس فان النفس بسيطة لا مادة لها واما الثاني وهو الذي يدل على امتناع اتحاد
النفس بما تدركه فتقريره ان النفس اذا عقلت شيئا من الاشياء وليكن ج مثلا فلا يخلو اما ان يكون حالها
عند تعقل ج كحالها قبل ذلك او لا يكون فان كان حالها في الوقتين سواء فلا اتحاد ولا ادراك كما مر
وان لم يكن حالها عند التعقل كحالها قبله فلا يخلو اما ان يبطل النفس عند تعقلها او لا يبطل فان بطلت
فلا بد من حدوث غيرها وان لم يكن هناك شيء يعقل واذا بطل حال التعقل فليست في تلك الحال متحدة
بالمعقول مع ان هذا القسم ظاهر البطلان فان الجوهر الشاعر بذاته في حالات متعاقبة لذاته قبل الادراك
ومعه وبعده وان لم يبطل مع ان التعقل يعتبرها فذلك التعقل ليس باتحاد بل هو كسائر التعقلات غيره ر
اما الثالث وهو ما يدل على استحالة اتحادها بالعقل الفعال فهو انها اذا عقلت شيئا واتحدت بالعقل
الفعال فاما ان يتحد بعضه او كله فان اتحدت ببعضه فهو متجزي بالذات وذلك محال وان اتحدت
بكله لزم تعقلها لكل الاشياء عند تعقلها لشيء واحد وهو خلف وقوله ثم الاتصال بالعقل الفعال
صحيح يريد بهذا الاتصال استعدادها التام لقبول المعارف وليس المراد منه الاتصال الذي يكون
بين الاجسام فان ذلك مختص بها وله مزيد تقرير سيأتي واشار بهذا الكلام الى كلام القائلين بالاتحاد
وينسبه المتاخرين الى الرئيس ابن سينا وفرفوريوس المذكور هو صاحب ايساغوجي وهو بعد المعلم الاول

والاتصال والتركيب

والرئيس نقل عنه ذلك في كتاب الاشارات واحتج في كتاب المبدا والمعاد على دعوى اتحاد النفس
بالصورة المعقولة بما هذه حكايته الناطقة اذا صورت صورة مجردة عن المادة والعوارض اذا اتحدت بالعقل
بالقوة صيرته عقلا بالفعل لان العقل بالفعل يكون منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن
صورتها فانها ان كانت منفصلة بالذات هاهنا وتعقلها كانت تنال منها صورة اخرى معقولة
والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها وذهب الامر الى غير النهاية هذا ما اورده على سبيل
الاجمال واما على سبيل التفصيل فذكر ان العقل بالفعل اما ان يكون حينئذ هذه الصورة او العقل
بالقوة التي حصل لها هذه الصورة او مجموعهما ولا يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل
بحصولها لها لانه لا يخلو اذا كان العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة او لا يعقلها فان كان لا يعقل
تلك الصورة فلم يخرج بعد الى الفعل وان كان يعقلها فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل
بالقوة منها صورة اخرى او يعقلها بان يحصل هذه الصورة لذاتها فقط فان كان انما يعقلها
بان يحدث لها منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير النهاية وان كان يعقلها بانها موجودة له
فاما على الاطلاق فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا وتلك الصورة حاصلة للمادة و
حاصلة لتلك العوارض التي يقترن بها في المادة فيجب ان يكون المادة والعوارض عقلا لمقارنة
تلك الصورة فان الصورة المعقولة موجودة في الاعيان الطبيعية وتلك غير الطة لغيرها الا مجردة
والحالة لا تعلم الحالة تخصيصه ذاته واما لا على الاطلاق ولكن لانها موجودة لشيء من شانه
ان يعقل فيكون حينئذ ان يعقل اما نفس وجودها فيكون فانه يقول لانها موجودة لشيء من شانه
ان توجد له واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة لها وقد وضع نفس وجود هذه
الصورة لها هذا خلف فاذن ليس يعقل مع هذه الصورة نفس وجودها العقل بالقوة ولا وجود
صورة ماخوذة منها فاذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة الا ان يوضع الحال فيهما
حال المادة والصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل هاهنا هو هذه الصورة نفسها
فيكون العقل بالقوة ليست عقلا بالفعل بل موضعا للعقل بالفعل وقابلا فليس العقل بالقوة
الا العقل بالقوة هو الذي من شانه ان يكون عقلا بالفعل وليس هذا شيء هو عقل بالقوة اما الذي
يجري مجرى المادة هاهنا والذي يجري مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل فهو عقل بالفعل دائما لا
يمكن ان يوجد وهو عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل مجموعهما لانه لا يخلو اما ان يعقل
ذاته او غير ذاته لان ما هو غير ذاته فاما اجزاء ذاته وهو الصورة والمادة المذكورتان او شيء خارج
من ذاته فان كان شيئا خارجا عن ذاته فهو يعقله بان يقبل صورته المعقولة فيقبل منه محل المادة و
لا يكون تلك الصورة هي الصورة التي يحصل ما ان امرها بل صورة اخرى بها يصير عقلا بالفعل وايضا

هذا م

ولا يجوز ان يعقل غير ذاته مع

جزءاً إنما تصح هنا صورة التي بها تصير العقل بالفعل هذه الصورة ثم مع ذلك فإن الكلام في المجموع
مع تلك الصورة الغريبة باقٍ وللخوذان يكون أجزاء ذاته أيضاً لأنه إما أن يعقل الجزء الذي هو
في المادة أو الجزء الذي هو في الصورة أو كلاهما وأيّاً ما كان إذا تتبع هذه الأقسام فإن كل الخطأ في جميعها
فإنه إن كان يعقل الجزء الذي في المادة فالجزء الذي في المادة فالجزء الذي في المادة عاقلة لذاتها ومعقولة
لذاتها ولا منفعة للجزء الذي في الصورة في هذا الباب مما نحن فيه وإن كان يعقل الجزء الذي هو المبدأ الذي
في الصورة والعقل وهذا عكس الواجب وإن كان يعقل الجزء الذي في المادة فالجزء من جهة تصوره الجزء
الذي في المادة حاله في الجزء الذي في المادة وفي الجزء الذي في الصورة هي العرض وإنما هذا اختلف إعتبار
من هذا في جانب الجزء الذي في الصورة وكذلك إن وضع إنه يعقل كل جزء بكل جزء فقد بطلت الأقسام
الثلاثة وصح أن الصورة الحملية ليست نسبتها إلى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية إلى
الهيولى الطبيعية بل هي إذا حلت العقل بالقوة لم تزد إلا بما صار واحداً فلم يكن قابل ومقبول متميزي
الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هي الصورة المجردة المعقولة وهذه الصورة إذا كانت
تجعل غيرها عقلاً بالفعل بأن يكون له فإن كانت قائمة بذاتها فهي أولى أن يكون عقلاً بالفعل فإنه لو
كان الجزء من النار قائماً بذاته لكان أولى أن يحرق وللشمس لو كان قائماً بذاته فهو أولى بأن ينور والبحر
ليس يجب للشيء المعقول أن يعقله غيره لا محالة فإن العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته إنه هو الذي
من شأنه أن يحمل غيره فقد اتضح من هذا أن كل ماهية جردت عن المادة وعوارض المادة فهي معقولة
بالفعل وهي عقل بالفعل ولا تحتاج أن يكون معقولة إلى شيء آخر يعقلها فهذا ما نقلته من كتاب المبدأ والمعاد
والغني عليك جوابه بعد ما سلف لك من الأصول وما أسسنا من القواعد ونكتفي الآن بأنه لم لا يجوز أن
يكون العاقل هو المحل والمعقول هو الصورة ويكون معقوليتها لأجل تجردها وليس فيما ذكر ما يدل على
بطلان هذا القسم ولم أقف في غير المبدأ والمعاد من كتب الرئيس على هذه الدعوى وتقريرها ويمكن
أن المصنف قد وقف من كتبه على ما لا أقف عليه وقد وجد ذلك فيه وما ذكره بعد ذلك على طريق المنافسة
والمجاهرة فهو أنه الحكيم الرئيس في حكمه أولاً بالاتحاد واحتجاجه عليه من أجل من أنما أورده
تقليداً لفرفوريوس ومن جرى مجراه ممن يرى هذا الرأي إذا أورده لا على سبيل التعليل بل لأن نظرة أقصى
ذلك فإن كان قد طلب في مثل هذه المسألة المهمة ذلك منه أبعد من غلط فرفوريوس فيها وإن كان معتضى
نظره أولاً كما كانت معتضى نظر فرفوريوس وأتباعه ومن يرى رأيه فيها فيصح أن يشنع على نفسه فيما كان
معتقداً له كما شنع على فرفوريوس إذ ليس أحدهما بالتشنيع عليه أولى من الآخر   واعلم أن النفس
يجوز أن يعلم الجزئيات على وجه كلي بأن يعرف مثلاً أنه الطويل الأسود الذي شخص كذا على جهة لا يكون
تلك الصفات مجتمعة في غيره ولكن مع ذلك مجموع تلك الصفات نفس مفهومه لا يمنع وقوع الشركة فيه

وإن فرض امتناع الشركة فيكون لمانع غير المفهوم وهذا لكن عدد كرضا بطلا   مقصوده أن
يفرق بين إدراك الجزئيات على وجه كلي لا يتغير بتغيرها وبين إدراكها على وجه جزئي يلزم تغيره بتغيره
ليبين بما بعد أن علم الأول تعالى بالجزئيات إنما هو على الوجه الأول دون الثاني وأما كان إدراكها على
الوجه الجزئي قد سبق ذكرها هنا لنبينه إدراكها على الوجه الكلي وذلك بأن يتصور الماهية الكلية
للذات العاقلة موصوفة بصفات كلية أيضاً يمتنع في الخارج إلا في شخص واحد فيحصل علم كلي
مطابق لشخص جزئي والمثال الذي ذكره لذلك واضح وكل ما يعلم من الجزئيات بعللها فإنما يعلم علماً كلياً
فإن من علم مثلاً أن الألف موجب للباء فالباء كلي لأن نفس تصور مفهومه لا يمنع من وقوع الشركة فيه
وكونه صادراً من الألف لا يمنع من الشركة أيضاً وإذا نسبنا الكلي بالكلي فالمجموع كلي فالمعلول للمعلوم
تعليله يجب أن يكون العلم به كلياً وقيل عليه إن هذا إنما يصح لو استند للباء بالألف على الباء أما إذا استند
هذا الألف على هذا الباء فلا وجوابه أنا إنا نستدل بالمتصور على المتصور والمتشخصات لا يدركها
العقل إلا بآلة لا يمنع الحمل على كثيرين وإنما تصير ما نعه من الشركة بالهوية العينية الخارجية ثم
نفرض أيضاً فإن الأشخاص من حيث هي أشخاص معلوله ومستندة في سلسلة الحاجة إلى الواجب
لذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيلزم من علمه بذاته علمه بها وجزئيته والجواب أن يقول
العلم بالعلة إنما يوجب العلم بالمعلول على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي وقوله وإن فرض امتناع
الشركة فيكون لمانع غير المفهوم فاعلم أن ذلك المانع قد يكون معلوماً أيضاً من حيث أنه مانع فيعلم
امتناع الشركة ولا يمنع ذلك من كلية العلم لأن منع الشركة من حيث هو هذا المفهوم هو قدر كلي كما
علمت   **حكاية** ومنام كنت زماناً شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي
مسألة العلم وما ذكر في الكتب لم ينقح لي فوقعت ليلة من الليالي خلسة في سِنة نوم لي فإذا أنا بلذة غاشية
وبرقة لامعة ونور شعشعاني مع تمثل شبح إنساني فرأيته فإذا هو غياث النفوس وإمام الحكمة
المعلم الأول على هيئة أعجبتني وأبهة أدهشتني فتلقاني بالترحيب والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدلت
بالأنس وحشتي فشكوت إليه من صعوبة هذه المسألة فقال لي ارجع إلى نفسك فتنحل لك فقلت وكيف
قال إنك مدرك لنفسك فإدراكك لذاتك بذاتك أو غيرها فيكون لك إذن قوة أخرى أو ذات تدرك ذاتك
والكلام عائد وظاهر استحالته وإذا أدركت ذاتك بذاتك أبا عتبار أثرك أو لذاتك في ذاتك فعلي بالنفي فلزم
تطابق الأثر ذاتك فليس صورتها فإذا أدركتها قلت فالأثر صورة ذاتي قال صورتك لنفس مطلقة أو
متخصصة بصفات أخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس هي كلية وإن تركبت أيضاً من كليات
كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وإن فرض منعها فلذلك لمانع آخر وأنت تدرك ذاتك فهي مانعة للشركة
بذاتها فليس هذا الإدراك بالصورة فقلت إدراك مفهوم أنا من حيث مفهوم أنا لا يمنع وقوع الشركة فيه

وقد علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي لا يعتبر طي وهذا وانا داخل وكلها معاني معقولة كلية من حيث
مفهوماتها المجردة دون اشارة جزئية فقلت اذن قال فلما لم يكن علمك بذاتك بقوة غيرها فانك تعلم
ادراكات المدرك لذاتك بل غيره ولا بأثر مطابق ولا بأثر مطابق فذاتك هي العقل والعاقل والمعقول
فقلت زدني قال الست تدرك بذاتك الذي تعرف منه ادراكا مستمرا لا تغيب عنه فقلت بلى قال
افحصل صورة تخصصه في ذاتك وقد عرفت استحالته فلذا امثل على اخذ صفات كلية قال فانت تدرك
بذاتك الخاص وتعرفه بذاتك خاصا جزئيا وما احدث من الصورة نفسها لا يمنع وقوع الشركة فيها فالشيء
ملتبس ادراكك لها ادراكا لذاتك الذي لا يتصور ان يكون مفهومه لغيره ثم لما قررت من لفظنا ان النفس
تدرك باستخدام المفكرة وهي تفصل وتركب للجزئيات وترتب الحدود الوسطى والمتخيلة لا تسلم لها الى
الكليات لانها جزئية فان لم يكن للنفس اطلاع على الجزئيات فكيف تركب مقدماتها وكيف تنتزع الكليات
من الجزئيات وفي اي شيء تستعمل المفكرة وكيف تأخذ من الخيال وماذا تفيدها تحصيل المتخيلة وكيف تستعمل
الفكر للعلم بالمجهول المتخيلة جزئية كيف تدرك نفسها والصورة المأخوذة عنها في النفس كلية واني
تعلم بتخيلك وقد علمت الشخصان الموجودان وقدرت ان الوهم ينكرهما قلت فارشدني جزاك الله عن
زمرة العلم خيرا قال واذا درت انها لا تدرك بأثر مطابق ولا بصورة فاعلم ان التعقل هو حضور الشيء
للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره
اذ الشيء لم يغب عن نفسه ولكن لم يغب عنها اما النفس فهي مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت
ذاتها وما غاب عنها اذا لم يمكن استحضار عينه كالسماء والارض وغيرهما فاستحضرت صورته اما الجزئيات
فهي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي ذاتها اذ من المدركات كلية لا تنطبع في اجرام والمدرك هو نفس الصورة
الحاضرة لا ما خرج عن التصور فان قيل للخارج انه مدرك فذلك بقصد ثاني وذاتها غير غائبة عن ذاتها و
لا عن بدنها جملة ما ولا قوى بدنه بل انها جملة ما وكما ان الخيال غير غائب عنها فكذلك الصورة الخيالية
تدركها النفس لحضورها لا لمثلها في ذات النفس ولو كان لحضورها اثر لكان الادراك لذاتها اكثر و
اشد ولو كان تسلطها على البدن اشد كان حضوره لها واجزائها لها اشد ثم قال لي اعلم ان العلم
كمال للموجود من حيث مفهومه ولا يوجب تكثرا فيجب للواجب وجوده واشار الى ما ضبطناه في الضابط
الجامع "قلنا" فواجب الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود البحت والاشياء حاضرة له على اضافة مبدئية
تسلطية لان الكل لازم ذاته فلا يغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد
عن المادة صورة كانت او غيرها فالاضافة جائزة في حقه وكذا السلوب والكل يوجد به ويكثر اسمائه
بهذه السلوب والاضافات ولا يعزب عن علمه ادنى مثقال ذرة في السموات والارض ولو كان لنا على
غير بدننا سلطنة كما على بدننا لادركناه كادراك البدن على ما سبق من غير حاجة صورة فهذا انه يعلم

شيء محيط فادرك كل اعداد الموجود وذلك هو نفس الحضور له والتسلط من غير صورة ومثال ثم قال
لي كفاك من العلم هذا وارشدني الى امور يطول شرحها في هذا الكتاب فقلت له ما معنى الاتصال والاتحاد
للنفوس بعضها مع بعض وبالعقل الفعال قال اما ما دمت في عالم الحكم هذا فانهم يجوزون واذا ما اشبهه
ما ملكهم ذلكم الاتحاد والاتصال فقلت كما يشير على طوائف من اخوان التجريد والحكماء في اطلاق الاتصال فانه
لا يكون الا في الاجرام تعالى على الله اكثر فهل يجوز اتصال الا مطلقا بين جسمين مجردين معقولين ويدرك ايضا
حيوان واحد معقوله مع اتصال فقلت ثم تعالى طرف بمعنى واتحاد قلت لا قال انما
هو اتصال عقلي بالنفوس ايضا منها في العالم العلوي اتصالا عقليا لا جرميا واتحادا عقليا
ثم اخذ يثني على استاذه افلاطون الالهي ثناء تحيرت فيه فقلت وهل وصل من فلاسفة الاسلام اليه احد قال
ولا الى جزء من الف جزء من رتبته ثم كنت اعد جماعة اعرفهم فما التفت اليهم ورجعت الى ابي يزيد البسطامي و
ابي محمد سهل بن عبد الله التستري وامثالهم فكانه استبشر وقال اولئك هم الحكماء والفلاسفة حقا ما وقفوا
عند العلم الرسمي بل جاوزوا الى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي وما اشتغلوا بعلائق الهيولى فلهم
الزلفى وحسن مآب فتحركوا عما تحركنا ونطقوا بما نطقنا ثم فارقني وخلفني ابكي على فراقه فوالهفي على تلك الحالة
ويشتمل هذه الحكاية والمنام على خمسة مسائل علمية المسألة الاولى ان النفس الناطقة
هي عقل وعاقل ومعقول وتقرير ذلك ان ادراكها لذاتها اما بذاتها او بغيرها لا جائز ان يكون
بغيرها لوجهين احدهما ان غير الذات اذا ادرك الذات فقد ادرك غيره وكل من ادرك غيره فله
ان يدرك ان ذاته هي التي ادركت ذلك الغير وذلك علم منه لذاته فالمغاير لذات النفس اذا ادرك
ذاته فيكون ذلك المغاير هو النفس التي كلامنا فيها لا النفس التي فرضنا انها ليست هي المدركة لذاتها
ويعود الكلام في ادراك تلك النفس لذاتها هل هو بذاتها او بغيرها وانه ان كان بغيرها لم يكن
هي النفس بل ذلك الغير ولزم ان الامر متسلسلا الى ذلك وهو خلف محال وهذا هو معنى قوله
او غيرها فيكون للبدن قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عائد وهذه القوة ان كانت
جسمانية فيمتنع ادراكها للشيء المجرد وان لم يكن جسمانية فالادراك منسوب الى محلها كما علمت
فلا يدرك النفس المجردة الا نفس مجردة كما قررت فان كانت هي فهو المطلوب وان كانت غيرها
لزم ان يكون المغايرة مدركة لذاتها ويعود الكلام ويلزم المحال والخلف وثانيهما ان الانسان
اذا رجع الى نفسه علم قطعا انه هو الذي يدرك ذاته لا ان غيره هو المدرك له وهذا من العلوم الضرورية
التي يكفي فيها مجرد التنبيه والاخطار بالبال لا غير وليس للانسان عبارة الا عن النفس الناطقة المتصرفة
في بدنه كما سبقت عليه فالعلم بان ادراك النفس لذاتها بذاتها لا بغيرها علم اولي وكانه اشار الى
هذا بقوله وظاهر استحالته لا الى عود الكلام ويحتمل ان يكون اشارة الى ذلك وادركت ان نفوسنا

الناطقة تدرك ذاتها بذاتها فاما ان يكون ذلك بواسطة حصول اثر لذاتها في ذاتها او ليس فان اعتبر فيه حصول الاثر فلا يخلو اما ان يطابق ذلك الاثر ذات النفس او لا يطابقها فان لم يطابقها لم يكن ادراكا لها وان طابقها فهو صورتها وتلك الصورة اما ان يكون صورة لها من حيث هي نفس مطلقة او من حيث هي نفس مخصصة بصفات زائدة مميزة لها عما عداها من النفوس ولو كانت لنفس مطلقة لما كانت ادراكها النفس من حيث ما هي هذه لكن كلامنا في ادراكها من هذه الجهة فليست للنفس المطلقة فهي انها للمتخصصة وهو ايضا باطل لان كل صورة في النفس هي كلية سواء كانت لبسيطة او مركبة وسواء كان مركبها من اشياء تجتمع في الخارج في امر متشخص واحد او لا تجتمع الا في متشخص واحد كالمركب في الذهن من ماهية وصفات لا يطابق الا الاعيان الاشخاص واحد من النوع ومع كون صورة المجموع كلية فكل واحد مما تركبت منه يجب ان يكون كليا ايضا لكونه لا يمنع الشركة لذاته وان امتنعت الشركة فيه لمانع اخر كما مر فيه من ادراكنا لذلك ادراكا كليا واذا كانت الصورة واجزاؤها في النفس كلية فلا يمكن ان تدرك بها ذاتها المانعة للشركة بذاتها فادراك النفس لذاتها لا يمكن ان يكون بصورة كيف كان لا يقال لم لا يجوز ان تدرك ذاتها بصورة هي المفهوم من لفظة انا لانا نقول يجوز وقوع الشركة فيه لما عرفت في المنطق ان الجزئي من حيث انه جزئي لا غير هو كلي بخلاف ما صدق عليه انه جزئي فكذلك مفهوم انا كلي لا تدرك به النفس الجزئية ولفظة هذا وانا ونحن وهو لها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون اشارة جزئية وان كانت هي بانفسها اشارات الى امور جزئية ويفرق بين الاشارة والمشار اليه فان المشار اليه من حيث هو كذلك هو الجزئي واما الاشارة اذا لم يشر اليها اشارة جزئية حيث يصير مشارا اليها باعتبار ما فانها لا تكون الا كلية وانما يصير كذلك الاشارة والحاصل ان المفهوم الذي هو الاشارة الى شيء اذا اخذ في العقل من حيث هو هذا المفهوم فهو كلي لا محالة واذا اشير اليه اشارة جزئية صار جزئيا واذا عقل مفهوم الاشارة التي جرى بها نحو ذلك في نفسه فان الاضافة الى الجزئي لا تمنع الكلية كما ان زيد وعمرو بكر واذ تقرر ذلك ان النفس هي المدركة لذاتها بذاتها من غير صورة سواء كانت مطابقة لها او غير مطابقة لها فهي العقل والعاقل والمعقول اما انها عقل فلنفي الصورة واما انها العاقل والمعقول فظاهر ومما يدل على انها لا تدرك ذاتها بصورة ولم يذكره في التلويحات وذكره في غيرها ان كل صورة في النفس فهي بالنسبة اليها هو كانت او لم تطابق فان المطابقة هي حال الانانية وحال الانانية ليس هي فيلزم ان ادراك الانانية هو بعينه ادراك ما هو هو وان يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غيرها خلاف للتلويحات فان المثال وهاتان ذكر كلاهما هو ومن الادلة ايضا

انها لو ادركت ذاتها بامر زائد عليها اذ علمت انه لها علمت ذاتها قبله علمت ذاتها لانه وان لم تعلم انه مثال ذاتها فلم تعلم ذاتها وهو خلاف المقدر المسئلة الثانية في ان النفس يجوز ان تدرك غير ذاتها لا لحصول صورة في ذاتها بل بمجرد حضوره لها وبرهانه على الوجه الملخص ان النفس تدبر البدن الجزئي فيكون مدركة له وليس ذلك بانطباع صورته فيها فان المنطبع في النفس كلي بل انكر ذلك ادراكا للبدن الجزئي ثم انها تدرك وهمها وخيالها والالم ويصح تصرفها فيهما واستعمالها لهما والوهم ينكر بها فانه ينكر نفسه وينكر جميع القوى الباطنة مع عدم جحوده لاثارها وجميع القوى الجرمية لا تدرك شيئا بنفسها فالنفس هي المدركة لها جزئية ولا يمكن ذلك بصورة والا لكان ادراكا كليا لا جزئيا فهو بغير صورة ولولا اطلاع النفس على الجزئيات لما استعملها استعمال الملكة ولما امكنها ذلك ايضا للوجوه المبينة في الكتاب وهي بعد الوقوف على ما سلف في علم النفس من الطبيعي وغيره واضحة غنية عن التقرير وادراك الجزئيات من حيث هي جزئيات لا يمكن بصورة في النفس لانها لا تكون الا كلية فالحاصل ان النفس تدرك بذاتها الجزئي وقواها الجزئية وكثيرا من المدركات الجزئية لتلك القوى وليس ذلك لحصول صورة فيها فهو لان هذه الاشياء حاضرة لها اما في الخارج او في بعض القوى المسئلة الثالثة في العقل واقسامه فالعقل بالجملة هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة فان العبارة الثانية تشمل ادراك الشيء لذاته ولغيره والعبارة الاولى لا تستوفي ادراكه لذاته فانه لا يقال ان الشيء حاضر عند نفسه ويقال انه لا يغيب عن نفسه ويقسم العقل الى بعقل ما كان غائبا عن المتعقل وثم من لا اثبات وجوده الى بعقل ما ليس كذلك وما لا يغيب عن المتعقل فما دام المتعقل موجودا يلزم تعقله فادراك النفس ذاتها المخصوصة وكذا كل ما يدرك ذاته من المجردات ان لا يتصور غيبوبته عن ذاته ولا يلزم من كون ذات المدرك يلزم تعقل ذاتها بدوام ذاتها ان يكون كل ما يلزم تعقله لشيء بدوام ذاته مدركه هو ذاته بل قد يتعقل الشيء غيره تعقلا دائما بدوامه وقوله فبقدر تجردها ادركت ذاتها فاعلم انه لما كانت مراتب التجرد مختلفة بالشدة والضعف والكمال والنقصان وجب ان يكون لذلك العقل اشد تجردا من النفس وكان الادراك تابعا للتجرد بحيث لا تجرد فلا ادراك كما في الاجسام واعلم وحيث التجرد حاصل فالادراك حاصل كما في النفوس والعقول وجب ان يكون قوة الادراك وضعفه بقدر تمام التجرد ونقصه ولهذا مزيد تقرير واتضاح بما سيأتي في المرصاد الاخير والشيء الذي يكون غائبا عن المتعقل فان تعقله له فلا بد من حضوره له حالة التعقل والا لكان حالة الادراك كحالة ادراك هذا خلف والمستحضر عند الادراك اما عين المدرك او صورته فان كان صورته فاما ان يكون المدرك بتلك الصورة جزئيا او كليا فان كان جزئيا فلا يمكن ادراكه الا لحصول تلك الصورة في قوى حاضرة للشيء الذي

له الادراك فادراك النفس ما يحصل في الخيال من الصور الجزئية وان كان المدرك تلك الصورة ظلما ولا يمكن
ادراكه الا بحصول تلك صورته في ذات المدرك ولا يصح انطباع شي من الاجسام والجسمانيات كما
عرفت فالمدرك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان قيل الخارج عن التصور انه مدرك
فذلك بتجوز ثان والنفس تدرك على كل وجه من هذه الوجوه فانها تدرك ذاتها وتدرك بدنها وقواه بمجرد
حضورها لها وتدرك الجزئيات بحضور صورها لها لطلة القوى البدنية ويرجع هذا عند التحقيق الى القسم
الذي قبله وهو الادراك بمجرد حضور المدرك فان المدرك هنا بالحقيقة ليس الا الصورة الخيالية لا ما
هو صورته كما سبق وتلك الصورة تدركها النفس لحضورها لا لتمثلها في ذات النفس وتدرك الكليات
بصور حاصلة في ذاتها واذا كان ادراكها الشي لذاته على حسب تجرده فادراكه لغيره على حسب حضور
ذلك الغير له فلو تجرد النفس لكان ادراكها لذاتها ولما تحتها اكثر ولو كان تسلطها على بدنها
اشد لكان حضور قواها واجزائها لها اشد فان الحضور يتبع التسلط والادراك يتبع الحضور
فيكون الادراك في قوته وضعفه بحسب التسلط في شدته وضعفه ولا يستغني هذه الاشياء وامثالها
عن فطن فطري وذوق حسي وبالجملة تفاوت الادراك بالشدة والضعف انا اذا نظرنا الى وجه زيد
نظرا بالاستقصاء فهمنا المعنى بالنعض يكون مدركا له بالتفصيل ولكن ليس ذلك الادراك
الادراك في الانكشاف والجلاء كالادراك الحاصل عند فتح العين مع ان المدرك في الحالين واحد فليس
ذلك التفاوت عائدا الى شدة الادراك وضعفه المسألة الرابعة في كيفية علم الواجب عز وعلا
بذاته وبمعلولاته وقد بين ذلك بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل ما هو
كذا فهو لا يمتنع على واجب الوجود فيجب له اما الصغرى فمعنى الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من
وجه ونقصانا من وجه كما اذا اوجب تركيبا وجسمية ونحوهما والعلم مع كونه كمالا لا يجب من
حيث هو علم ان يكون بصورة وامر وقد ثبت ان للنفس علوما حضورية يكفي فيها مجرد اضافة خاصة
وثبت ان علمها بذاتها لا يزيد على ذاتها فهو كمال للموجود من كل وجه وقد سبق لذلك مزيد ايضا
واما الكبرى فقد مرت في الضابط الجامع من قبل فالواجب الوجود علمه بذاته لتجرده عن المادة
وكونه هو الوجود البحت وليس هذا العلم بزائد على ذاته كما سبق بيانه وعلمه بما عداه لحضوره
له وذلك الحضور بسبب انه مبدأ له ومتسلط عليه لقوته الغير المتناهية وضعف الممكنات
بالنسبة اليها بهذه الاضافة المبدائية التسلطية هي المقتضية لحضوره واذا كانت الممكنات
باسرها لازمة لذاته فهي غير غائبة عنه وكذا ذاته فلا يغيب عنه شي اصلا لا ذاته ولا لوازمه ولما
رجع حاصل العلم والتعقل الى عدم غيبة الشي عن الذات المجردة عن المادة كما قرر في النفس فعدم
غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد المذكور هو علمه بها وادراكه لها وحيث كان هذا للنفس كذا

فهو للواجب اتم واولى ولا يعزب عن الحال بمركوز الشي الحاضر له الغائب عنه صورا بانية في بعض
الاجرام او لبعض المجردات وبين كونه غير صورة في احاطته به بالامور الماضية والمستقبلة
التي صورها طابقة عند المدبرات السماوية كما ستعلم حاضرة له لان له الاحاطة بالاشراق على
حامل تلك الصور وكذا المبادي العقلية وقد عرفت ان الاضافات والسلوب جائزان في حقه
ولا اخلال بوحدانيته وقوله ويلزم اسامية لهذه السلوب والاضافات فاعلم ان الاسم كل شي اما ان
يدل عليه او على ما يكون داخلا فيه او على ما يكون خارجا عنه او على ما يتركب من هذه بعضها مع بعض
والواجب لذاته لما لم يعرف حقيقته وبعينه لم يكن له اسم عندنا لان الاسم يوضع للمعلوم ليستعمل
مع العالم بذلك الموضوع العالم بوضعه له وكل ما يفهم من الاسماء التي سمي بها تعالى فهو لا يمنع وقوع
الشركة والمقولية على كثيرين اما على سبيل الجمع واما على سبيل البدل فلا يكون دالا على ذاته المعين
والاسماء الدالة على الامور الداخلة في المسمى ممتنع في حق الله تعالى بمحال الامتناع التركيب في حقه فلم
يبق ما يجوز عليه من الاسماء الا التي يدل على الامور الخارجة عنه وتلك اما صفات حقيقية او اضافية
او سلبية والحقيقية غير جائزة عليه فما له من الاسماء اما ان يدل على صفات اضافية او على صفات
سلبية او على اضافة مع سلبية وما ذكره بعد ذلك الى قوله من غير صورة وما يليه معناه ظاهر
لكنه يحتاج مع ما فيه الى زيادة تحرير وايضاح فنقول هو هذا الحساب ان يعلم ان المدرك لذاته لما لا يستقر
في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو واذا كان يدرك كثيرا من الاشياء بالصورة
التي يتصورها او يستحضرها ولا يحتاج في تعقل تلك الصورة وادراكها الى صورة اخرى لاستحالة تضاعف
الصور الى غير النهاية فهنا لا يدركها بذاتها كما يدرك غيرها بها مع كونها لم تصدر عنا بانفرادنا بل
بمشاركة من غيرنا فما يصدر عنه مجموع الموجودات الممكنة لذاته لا بمشاركة غيره مما لم يكن صادرا
عنه اولى ان لا يفتقر في ادراك ما صدر عنه الى غير ذاته المعينة فيكون المدرك محلا الصورة المدركة
ليس بشرط في ادراكه اياه ولو كان شرطا لما امكن لنا ادراك ذواتنا والاشياء الحاضرة لذواتنا كما
علمت ولو امكن حصول الصور التي تحل فينا فندركها وندرك بها من غير الحلول فيتحصل الادراك ايضا
من غير حلول فان الحلول انما كان لحصول تلك الصورة الذي هو شرط في التعقل والادراك فاحصل البقى
بالعرض لا بالذات وحصول الشي لعلته الفاعلية في كونه حصولا لغيره ليس بدون حصوله لعلته
القابلة في كونه كذلك فالعاقل الفاعل لذاته معلولاته الذاتية حاصلة له من غير ان يكون حالة فيه
فهو عاقل لها من غير ان تحل فيه واذا فهمت هذا الاصل علمت ان الواجب لذاته لما لا يزيد عقله لذاته
على ذاته في الوجود وان زاد باعتبار المعتبرين كما مر فكذلك وجود المعلول الاول واتحاد العلتين في الوجود
مع تغايرهما الاعتباري يقتضي اتحاد معلوليهما في الوجود مع التغاير الاعتباري بينهما ايضا فيعقل الواجب

لذاته للعقل الذي هو اول المعقول الفائض منه الى حصول صورة مساوية له في ذات الاول تعالى عن
ذلك ثم لما كان كل موجود ممكن الا وهو معلول الواجب الوجود وجب ان يعقل جميع الموجودات الممكنة
بما فيها من الامور الحاصلة التي يدركها بما ليس من معلولاتها والا يكون يعقله لها بتصور اخر بل بأعيان
تلك الجواهر والصور وبهذا يتبين احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية من غير لزوم محال من
المحال التي يذكر في كيفية علمه وتمام الكشف واعطاء اللمية يذكر ان شاء الله في اواخر هذا الفن في المسئلة الخامسة
في معنى الاتصال والاتحاد العقلي وكلام المصنف فيه ظاهر وكذا فيما خرج عن هذه المسائل المذكورة
فصل ومن ثم قال ان ما يعقل وله ذات مجردة عن المادة قائمة بنفسها فيعقل كل من ذاته مجردة
لصورته فلا يمتنع ان يرتسم صورة ما ادركه فيه فلا يمتنع ان يحملها ثم قال واجب الوجود
يعقل فيعقل كل من غير الممتنع يجب في حقه بناء على هذا يجوز ان يكون بينهما لانه بناء على ان المعقول
ذاته الخارجية يجوز ان يحصل صورة فيه مجردة فيعقلها واعترف بان مقارنة الصورة محال على
واجب الوجود وفيه ايضا اخلال الشي مكانه فانه قال على صورته مقارنة ذات عاقلة يجوز
عليه لان الاستعداد للماهية المطلقة لا الحكم على الشي بحكم ما له والانطول اذ لا يلتزم بالمجردات
ان قوما اعترضوا على واجب الوجود بان كل مجرد عن المادة يجب ان يكون مدركا لذاته ولغيره و
الواجب لذاته مجرد عن المادة فيجب ان يعقل ذاته وغيره واحتجوا على وجوب ادراك المجرد لذاته ولغيره
بان كل مجرد يمكن ان يعقل لانه لا يلزم من فرض كونه معقولا امر محال وكل ما كان كذلك فهو ممكن وكل ما يمكن ان يعقل
فان يعقله مع سائر المعقولات ممكن ايضا وكل ما يمكن ان يعقل كذلك يمكن ان يقارنه صور المعقولات
في العقل وكل ما يمكن مقارنة صور المعقولات له في العقل فيمكن مقارنتها له وكل ما امكن مقارنتها له
فامكان مقارنتها لازم له لاستحالة انقلاب الشي من الامكان الى الامتناع فكل مجرد يمكن ان يقارنه صور
المعقولات وكل ما يمكن للمجردات الكلية فهو واجب الثبوت لها والا لكان ثبوته لها موقوفا على
استعداد القابل فيكون المجرد عن المادة بالكلية متعلقا بها هذا خلف فكل مجرد بالكلية يجب مقارنة
صور المعقولات له ولا معنى لتعقله اياها الا مقارنتها له فهو واجب التعقل لها وكل ما يعقل غيره
فانه يعقل ذاته ايضا لانا نعلم بالضرورة لانه لا يمتنع عليه ان يعقل انه يعقله واذا علم انه يعقله فقد
عقل ذاته فكل مجرد عن المادة بالكلية فانه يعقل ذاته وغيره ولما ثبت ان واجب الوجود لذاته مجرد
بالكلية وجب لا محالة ان يكون عاقلا لذاته ولكل ما عداه لامكان تعقله مع كل ما عداه وهو ما قصدنا
بيانه والاعتراض عليه من وجوه ما ذكرها بل لقائل ان يقول لا نسلم ان كل مجرد يمكن ان يعقل وما ذكر من
انه لا يلزم من فرض كونه معقولا محال ممنوع بل غاية ما نعلم انا لا نعلم هل يلزم منه ذلك ام لا وهو لا يدل على عدم
لزوم المحال منه في نفس الامر ولئن سلمنا ذلك ولكن لم قلتم بانه يمكن ان يعقل مع سائر المعقولات ولا
يلزم

من امكان تعقل واحد واحد امكان تعقل المجموع دفعة واحدة واذا سلمناه منعنا ان كل ما يمكن ان
يعقل مع غيره يمكن ان يقارنه صور المعقولات على معنى حلول احدهما في الاخر بل يمكن ان يكون هو مع
هذه الصورة مقارنا للعقل ولا يلزم من ذلك ان يكون كل واحد منهما مقارنا للاخر بالمعنى المذكور والمقارنة
بمعنى حصولها في العقل لا يحصل منه المطلوب الا بدليل منفصل ومع تسليم هذا كله فلا نسلم ان
كل ما يمكن للمجرد فهو باعتبار ماهيته يجب ان يقارنه لجواز ان يكون ممكنا بحسب ماهيته ممتنعا بحسب
شخصه الموجود في الخارج وهذه الطريقة في اثبات علم الواجب قد سلكها الرئيس ابن سينا في
كتاب الاشارات على ما حقق ... هذا وفي الملخصات قد قررها المصنف على وجه اختصاري
قريب من الماخذين واذا عرفت هذا فقوله ان ما يعقل وله ذات مجردة عن المادة قائمة بنفسها فيعقل
هو دعوى معناه ان كل ماهية يصح ان يكون معقولة بالفعل ليس لها ذات موجودة في الاعيان
لتجردها في خارج الذهن عن المادة لتجردها في الذهن عنها وهي مع ذلك قائمة بنفسها في الوجود الخارجي
بانها يجب ان يكون عاقلة واراد بالذات الماهية الموجودة في الخارج على ما هو الاصطلاح فيها
وقوله لان ذاته مجردة لصورته فلا يمتنع ان يرتسم صورة ما ادركه فيه ولا يمتنع ان يعقلها هو هو
الحجة على تلك الدعوى وتقريره ان هذا الشي الذي ذاته الخارجية مجردة لتجرد الصورة الذهنية المطابقة
له لا حال انه كذلك لا يمتنع ان يرتسم صورة الشي الذي كان مدركا له فيه لانا انما ندركه لمقارنة صورته
يصح عليه لماهيته مقارنة صورة عقلية وكل ما صح عليه ذلك صح عليه حصولها معقولة فلا يمتنع
ان يعقل تلك الصورة فهذا المجرد لا يمتنع ان يعقل ما كان معقولا له وقوله واجب الوجود يعقل فيعقل
لان غير الممتنع يجب في حقه هذا هو المقصود من تقرير الدعوى السابقة وتركب منه ومما قبله قياس
هكذا واجب الوجود يعقل وله ذات مجردة عن المادة قائمة بنفسها وكل ما هو كذا فلا يمتنع ان يعقل
ما كان يعقله لما قرر فالواجب لا يمتنع عليه ان يعقل ما يعقله وكل ما لا يمتنع عليه فهو واجب له
كما بين من قبل في الضابط الجامع فواجب الوجود يجب ان يعقل ما يعقله وكل ما يعقل ذاته ايضا لما مر فيلزم غير عقل
ان واجب الوجود لذاته يعقل ذاته وغيره وفي الكتاب اقتصر على انه يعقل واراد بذلك انه يعقل غيره
اذ هو الذي ينتجه الحجة التي ذكرها ولم يذكر انه يعقل ذاته لوضوح ذلك عند كل من علم او سلم تعقله لغيره
وقوله يجوز ان يكون بينهما ... لاحتياجها الى ثلثة احدها ان يكون اما عرض على هذه الحجة
لا لتجردها بل اما لا لانضياف ... او مقدمات سابقة عنده اليها واما لقوة حدس يوردها ويجعلها
بالنسبة اليه بمنزلة ذلك الحدس برهانية وبالنسبة الى غيره غير معتبرة للتقرر ولا امتناع في ذلك كما عرف
وثانيها ان يكون انما قصد ان يكون اقناعية لا برهانية وثالثها ان يكون اوردها على وجه المغالطة لا
الغلط اما لمصلحة راها حيث تعذر عليه اقامة برهان او لسبب اخر من الاسباب وقوله لانه بناء على

ان المعقول ذاته للخارجة يجوز ان تحصل فيه صورة مجردة يعقلها واعترف بان مقارنة الصورة ان
عالة على واجب الوجود هذا جواب معارضة عن الحجة المذكورة وحاصله ان هذه الحجة على تقدير
صحتها تمنع ان الواجب لذاته يعقل الاشياء لحصول صورها فيه وهذه النتيجة باطلة في نفس الامر وباعتراف
الخصم واما قلنا انها تمنع ذلك لان الذي استدل به على جواز ان يعقل المجرد غيره لو كان حجة لما دل على
جواز ذلك مطلقا بل انما يدل على ان يكون يعقله لذلك الغير لحصول صورته المجردة فيه فيلزم
المعقل بهذا التقدير ان الذي يجب لواجب الوجود فيلزم ان يكون محلا للصورة وقد بطل ذلك فعلم ان
من هذا ان ما ينتجه هذه الحجة يمنع الخصم صحته ويعترف بفساده وما يروم اثباته بها فهي غير منتجة له
والمعقول في هذا الكلام يريد به المعقول المجرد وهو موضوع القضية والجملة التي بعده هي محمولها و
التقدير ان المعقول من المجردات يجوز ان تحصل في ذاته للخارجة صورة مجردة يعقلها لحصولها فيه و
قوله وفيه ايضا احتمال اخر الشيء مكانه الى قوله اذ لا نسلم الممتنعات فاعلم انه لما ذكر جواب المعارض
ذكر بعد ذلك جوابا حلا في ضمنه معارضة ايضا وتقرير هذا الجواب ان من جملة المغالطات في المنطق
احتمال اسر مكان ذلك الشيء وهذه المغالطة قد استعملت في هذه الحجة لانه حكم فيها بصحة مقارنة ذا
المجردة لغيرها لاجل صحة مقارنة صورتها للجوهر العاقل لها ولا يلزم ان يكون ما يصح على الصورة التي
في الذهن يصح على الصورة الخارجة ولهذا لا يصح بل يجب على الصورة الذهنية الانطباع في محل والجوهر
الخارجي الذي هذه صورته لا يصح عليه ذلك بوجه وبالجملة فالشيء الخارجي مغاير بالذات عن الصور المنطبعة
فلا يمتنع ان يصح عليها ما لا يصح عليه باعتبار ماهيته اما رأيت عنه وقد يشبه لهذا الايراد بعض من احتج
بهذه الحجة واعتذر عنه بان تلك الصورة الادراكية كانت مستعدة لتلك المقارنة قبل وقوع المقارنة
ولا يجوز ان يكون المقارنة شرطا في ذلك الاستعداد فان الشيء لا يصح فيه حصول الاستعداد لو توقفه بل بالعكس
وليس استعداد الصورة الذهنية عن الماهية الخارجية الا لكون هذه ذهنية وتلك خارجية ولا معنى
لكونها ذهنية الا مقارنتها للجوهر العاقل فاذا كان الاستعداد للمقارنة متقدما على المقارنة التي بها
الامتياز فليس ذلك الاستعداد الا للماهية مطلقا فهي مستعدة للمقارنة لاجل انها تلك الماهية لا
لامر زائد فاستعداد المقارنة يجب مصاحبته لها لنفسها لا تختص بكونها في الاذهان دون الاعيان
ولا بالعكس من ذلك وعارض في الكتاب هذا الاعتذار بانه لو صح لامكن صيرورة الجوهر عرضا لكن ذلك
غير ممكن فالاعتذار غير صحيح وبيان الشرطية ان حاصل هذه الطريقة بعينها لاثبات صحة هذا الامكان بان يقال
صورة الجوهر الخارجي التي حصلت في الذهن قبل ان لم تكن حاصلة فيه لها استعداد الحصول في الذهن
وليس استعدادها لذلك لاجل انطباعها في الذهن بل انطباعها لاجل الاستعداد فهو قبل الانطباع فعينه ما
هو ما استعداد الحصول في الذهن والانطباع فيه انما هو للماهية مطلقا فيصح على الذات الخارجة للجوهر

ان ينطبع بعد كونها قائمة بنفسها في محل هو الذهن فيصح امكان انقلاب ماهية الجوهرية الى العرضية فما
اعتذر به فاسد ويمكن ان يجاب عن اصل الحجة بغير هذين الجوابين بمنع صحة التعقل بصحة المقارنة وغير
ذلك الا ان استيعاب الكلام في ذلك بعد حصول الغرض مما لا يليق بالكتب المبنية على الايجاز والاختصار
وجب ان يكون احاطة الحق الاول بالاشياء ليس امرا مستمرا مع الزمان واعلم ان علومنا بالزمانيات
متغيرة فان احدنا اذا علم مثلا ان زيدا ما سيجيء حين هو احق بكذب الحكم بانه جاء واذا جاء وحكم بانه سيجيء
كما كان يحكم قبل ذلك من التغير وواجب الوجود منزه عن هذه التغيرات وليست للزمانيات
المتغيرة المادية باشخاصها لانها حاضرة لواجب الوجود فانه مجرد عن المادة بالكلية وبالجملة
فعلم غير موجب للزيادة والتغير والتبدل فيه الذي يلائمه مجرد الحضور واجب له تعالى كيف كان
وغيره فلا يجوز عليه ان علمنا الزماني بالاشياء الزمانية انما يكون في ازمنة وجودها
لا قبل ولا بعد فالعلم بحدوث الشيء المشخص المعين بعد ما لم يكن الواقع في هذا الزمان بعينه لا يكون
در المعين الا في ذلك الزمان المعين وكذا العلم بعدم ذلك الحادث لا يكون الا في زمان عدمه لانه لو حصل
قبله او بعده كان جهلا لان من يعتقد في الشيء حال عدمه انه حدث وما يحدث بعد فان
اعتقاده ذلك يكون لا محالة جهلا لا علما وانما العلم هو ان يعتقد في تلك الحال عدمه لا وجوده
اذ هو معدوم لا موجود ثم اذا وجد ولا يجوز ان يبقى علمه الزماني بعدمه بان يعتقد انه معدوم في زمان
هو موجود فيه اذ لو بقي ذلك العلم بعدمه لكان جهلا ايضا واذا لم يبق ذلك العلم حدث علم اخر
وهو العلم بوجوده الان فان ذلك يغير لان علومنا بهذه الزمانيات ليس من الاضافات المجردة
التي لا ترجع الى صفة حقيقية في الذات مثل كونك يمينا وشمالا بل هي صفة وصفة لها اضافة الى امر
خارج فاذا زال العلم وحدث علم اخر لم يكن ذلك تغيرا لان علومنا بهذه الزمانيات ليس من الاضافات
المجردة التي بحسب لا يعرض صفة الذات العاقلة ويستحيل اما انه في حق من يستحيل عليه التغير والعلم
الزماني يختلف بما بعد صدق سيكون وكان كما علمه من يجوز زيد جا وسيجيء بوجه سابق الادراك
صدقا ولزم التغير ولا يمكن ان يقال ههنا انه لم يختلف الا الاضافة لانا اذا ادركنا ان كذا سيكون
فهو معنى والمعنى بلا اضافته اليه فيلزم حصول صورته وتغير التغير فاذا علمت المرتاب بنوع كلي
ذلك لم يتغير ابدا فلا يكون العالم متصفا بذلك العلم ازلا وابدا من غير تغير مثلا ان يعلم ان الشمس
اذا جاوزت عقدة الذنب فانها تعود اليها بعد مدة هي كذا ويكون القمر في راس الحمل وصار في محاذاته
حائلا بينها وبين بعض الارض بمحاذاة غير تامة مثلا لكن ثلثها فيجب ان يرى ثلث الشمس منكسفا
في الاقليم الفلاني فهذا يعلمه كذلك ابدا وازلا ويكون صادقا قبل الكسوف ومعه وبعده ولا كذلك
لو علم ان الشمس الان ليست منكسفة ثم علم بعد ذلك انها الان منكسفة فيه فخالف احد العلمين

الآخر واللاحق وذلك بين لا يجوز التغير عليه ولما كانت الاشياء كلها منتهية في سلسلة السببية
اليه وجب ان يعلمها باسرها بنوع كلي لا يدخل تحت الماضي والمستقبل والآن لما علمت ان ما يعلم
بسببه يعلم كلها فلا يعتبر العلم به سواء كان موجودا او معدوما فالواجب الوجود يعلم كل شيء على وجه
كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فالسر ان علمت بالماهية المجردة وعوارضها مما لا يتشخص
لم يعلم ما هي باسره فاذا ادركت ماهية مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم يكن معقولة
بل محسوسة او متخيلة وقد بينا ان كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي
محسوسة ومتخيلة بآلة جسمانية متجزية وتشعر في ادراكها من حيث هي كذلك الى تلك الآلة والمجرد
بالطبع لا يدرك بآلة جسمانية والا لكان مستكملا بالمادة فلا يكون مجردا عنها مجردا تاما هذا خلف
واذا كان مجردا الواجب عن المادة فوق كل مجرد فلا يجوز عليه هذا النوع من الادراك ولو كانت الاشيا
الزمانية باشخاصها المتغيرة المقارنة للمادة لازمة حاضرة لواجب الوجود من حيث هي كذلك لوجب
ان يدركها من هذه الجهة ادراكا زمانيا على الوجه المذكور بان يعقله تارة انها موجودة غير معدومة ومرة
وتارة انها معدومة غير موجودة ولكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحد من الصورتين
يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات فكل جزء في ذاته معنى ما بالقوة وقد علمت ان كل
ما هو كذلك فلا بد وان يكون له تعلق بالمادة بوجه من الوجوه وهو في حق الواجب لذاته ممتنع وهذا
بوجه معنى قوله وليست الزمانيات المتغيرة المادية باشخاصها لازمة حاضرة لواجب الوجود
فانه مجرد عن المادة بالطبع والعلم الموجب للزيادة هو العلم المفتقر الى الصورة سواء كانت لازمة او
لم يكن فانه يلزم من حصولها في ذات الواجب تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما سبق ان الفعل جهة و
القبول اخرى والعلم الموجب للتغير هو العلم بالاشياء الزمانية من حيث هي زمانية على الوجه
الذي مر وكذلك ايضا لا يكون الا بالصورة المتغيرة بتغير المعلومات والعلم الموجب للتكثر فانه
هو المفتقر الى الصورة كيف كانت فالعلم المفتقر الى الصورة المتغير بتغير المعلوم هو الممتنع في
حق الواجب الوجود لذاته والعلم الواجب له تعالى هو الذي بنفسه مجرد الحضور وعدم الغيبة ولا شك
ان ذلك لا يوجب زيادة ولا تغيرا وتكثرا ولا يجوز عليه غير ذلك من العلوم وبه يعلم كل شيء ولا يعزب
عن علمه مثقال ذرة كما مر من قبل   واذا كان مبدأ للوجود كله ومدركا فهو حي اذ الحي هو
الدراك الفعال واذا لم يزد علمه على ذاته وكذلك حيوته واذا لم يلزمه حاجة الى تحريك الآلات فلا احتياج
له الى قوة محركة كما لنا بل الحاجة الى قدرة زائدة على ذاته   المقصود من هذا بيان ان المبدأ الاول
حي قادر وان علمه وحياته وقدرته لا تزيد على ذاته ولا توجب فيه كثرة بحال اما انه حي فلانا لا نعني
بالحي الا الدراك الفعال والواجب كذلك فهو حي واما ان علمه لا يزيد على ذاته فقد مضى تقريره و

واما ان حيوته ايضا لا تزيد على ذاته فلان كونه واجب الوجود بذاته هو بعينه كونه مبدأ لوجود
الممكنات باسرها وكونه مبدأ هو احد الامرين المعتبرين في كونه حيا والامر الآخر المعتبر في ذلك
هو كونه عالما فاذا لم يزد علمه على ذاته كما لم يزد كونه مبدأ عليها فكذلك حيوته لا تكون زائدة عليها
ايضا ومن الناس من لم يعتبر في الحيوة الا العلم اي الشعور بذاته فقط فاذا لم يزد على ذاته كما مر فلا يزيد الحيوة
عليها واما بيان انه قادر فلانا علم ان القادر عبارة عمن يفعل ان شاء ولم يفعل ان لم يشأ وهو بهذه المثابة
فيكون قادرا وليس من شرط ذلك انه لا بد وان يشاء ان يفعل فلان قادر على ان يقتل نفسه وان علم
انه لا يقتل وهو صادق واذا قلنا انه لو اراد لفعل لا يشترط في صدق هذه المتصلة صدق جزئيها
بل جاز ان يكونا كاذبين او احدهما مع صدقها كما عرفت في المنطق وكل ما هو مريد له فهو كائن وما ليس
مريدا له فغير كائن والذي هو مريد له لو جاز ان لا يكون مريدا له لما كان وما لا يريده لو جاز ان
يريده لكان ومعنى ارادته كما عرفته فيما سلف هو كونه عالما بما يصدر عنه مع كون ذلك الصادر
غير مناف له وبه يتحقق كونه قادرا واذا لم نعن بالقدرة هنا الا ما يشمل الامكان فلا يصح له واما ان
قدرته لا تزيد على ذاته فلانا نفتقر فيما يصدر عنا الى تحريك الآلات البدنية كاليد والرجل وغيرهما
ونفتقر في ذلك التحريك الى قوة يكون مبدأ له وارادة الواجب غير موقوفة على اجماع او حصول
آلة او عدم مانع بل المراد تابع للارادة كما هو مراد فلا احتياج في تحصيل ما يحصل منه الى امر زائد على
ذاته كما هو حقنا ولذلك امثلة عندنا فانه لا من كل وجه وهو انا نتصور وجها عملا له فيتبعه
حركة بعض الاعضاء او نتصور امرا يتبعه تغير وحكم او نتصور امرا يثير منا الشهوة والشوق و
ليس سبب الشوق الا التصور من غير استعمال آلة وكذا ما قيل فهكذا يجب ان نتصور هذه الصفات
ونعودها كلها الى محض الذات الواجبة من غير حصول صفة متقررة فيها والا احتاج الى امر زائد
عليها   وهذا النظام في العالم لا يصدر عن جزاف في المبادي العلوية العقلية بل صورتها للوجود م
او علم على العقول المتصور فعلوم المبادي بكيفية نظام الكل وما يجب ان يكون عليه هو العناية والتمثيل م
وفي الاول لا يزيد على ذاته وعلمه بعينه عين ذاته ولوازمها وفي العقول يجوز ان يكون نفسا زائدا
فعلا اما التجرد عن المادة وعدم الحجاب عنها ومن لوازمها ومبادئها وامكان الاستفاش ونفوس
العقول ايضا حاضرة له تعالى وكذا نفوس نفوس الافلاك بالنسبة الى ما فوقها وكل سافل نفسه
حضوره بنفسه الى ما فوقه كما عرفت من حصول الصور الحالية للتصرف فافهم وهم الاحاطة الالهية
لذا ولو عدلت الى غير هذه الطريقة في العلم لكثرت الحق بكثرة واعلم ان الذي هو الوجود المحض وماهيته
وجوده الذي لا تمام منه لا نعرفه كما هو الا هو والحق طوبى له على وعث الوجوه لكن السوم فسبحانه
سبحانه لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار   ان حسن النظام المشاهد في عالم الكون و

الفساد لا يجوز ان يصدر على سبيل الجزاف ولا عن قصد وارادة لنفع السافل كما علمت والحسن
طبيعة لا شعور لها توجب ان يتطرق انه كيف صدوره عن المبادي العالية ولو كرهنا ان العقول
لا يسع علمها التصور والتمثل لحصول صورة ذلك النظام فيها هو مصدر ذلك النظام وحصول
صورته هو العلم به فعلوم المبادي بكيفية نظام الكل وما يجب ان يكون عليه هو مبدأ حصول الكل
وهو العناية بهذه الموجودات ونظير ذلك فينا انك اذا اردت احكام امر وطلبت النظام في
الحادث فانك تتصور اولا نظاما ثم تسوق الامور اليه فيكون صدور ذلك بالحقيقة النظام [المتصور]
والمبدأ الاول لا يجوز ان يزيد عنايته على ذاته وعلى عدم غيبته عن ذاته ولوازمها بل لكونه هو
النظام المطلق والكمال المحض لا تكون الامور الموجودة عنه الا بحيث لا مزيد له في الاحكام و
النظام ولهذا لا يصح صدور هذه الامور عنه على نظام اخر بان جميع النظام يكون دونه هذا في
الواجب لذاته واما في العقول فيجوز ان يكون العناية فيها راجعة الى علمها بالتجرد عن المادة مع
عدم الحجاب بين العقول وبين معلولاتها التي هي لوازمها وبين عللها التي هي مباديها ومع امكان
احاطتها بالصور واعلم ان الواجب لذاته لا يجوز ان يكون علمه بالاشياء سببا لوجودها كما ذهب
اليه بعض من لم يحقق وقد ابطل صاحب الكتاب ذلك في غير التلويحات بما حاصله انه ح ليس
ان اذا علم ذاته لزم ان يعلم لازم ذاته فيكون العلم بالشي باعثا لكون ذلك الشي لازما عنه فيتقدم اللزوم
على العلم باللزوم فعلمه بلازمه يتوقف على لزوم لازمه فلو توقف لازمه على علمه به لزم الدور و
هذا الابطال اورده شاعلى ان علمه صورة فيه وانت قد علمت انه كما لا يزيد علمه بذاته على ذاته
كذلك لا يزيد علمه بمعلولاته على وجود تلك المعلولات فلا يمكن تقدم علمه بلوازمه عليها ثم لما كان
معلوله غير ذاته فعلمه بمعلوله غير علمه بذاته فلو تقدم علمه بمعلوله على لزومه عنه لزم ما بالعلية
بحيث يكون لولا ذلك العلم لما وجد اللازم المباين لذاته حينئذ لا يكون مقتضيه للوازم المباينة بمجردها
بل هي مع العلم وايضا اذا كان العلم بالاشياء عبارة عن عدم الغيبة عنها فلو علم ثم لزم من العلم شي
لتقدم العلم على الاشيا وعلى عدم الغيبة عن الاشيا لان عدم الغيبة عن الشي انما يكون بعد تحقق
ذلك الشي والقائلون بان وجود الاشيا عن علمه بها زعموا ان علمه بلوازمه منطو في علمه بذاته
وعلى هذا فاذا كان علمه بذاته هو ذاته فكذا علمه بلوازمه فاذا كانت ذاته علة وجود ما عداه
فعلمه بلوازمه كذلك وهذا لكنه هذا الانطواء بان يعلم ذاته على ما هي عليه بحقيقتها وحقيقتها
انه وجود محض ومنه ينبوع وجود الماهيات كلها على ترتيبها فان علم بنفسه مبدا لها انطوى العلم
بها في علمه بذاته وان لم يعلم نفسه مبدأ فلم يعلم نفسه على ما هي عليه وهو محال لانه انما علم ذاته
لانها غير غايبة عن ذاته وهو كما هو عليه منكشف لذاته والواجب منا اذا علم ذاته يعلم ما حيه

قادرة لا محالة والا لم يكن علمها على ما هي بالعلم بالكل منطوي تحت علمه بذاته ولا يؤدي ذلك
الى تكثر في علمه وفي ذاته وقايسوا ذلك بحال الانسان فان له في العلم بالشيء احوالا احدها ان
يفصل صور المعلومات في نفسه وثانيها ان يكون له قوة يفصلها من غير ان يكون في ذهنه علم حاضر
وثالثها كما اذا سمع تقرير مسئلة من غيره فيعلم ان ذلك التقرير باطل وانه يقوى على ابطاله قطعا
وفي هذه الحال يعلم من نفسه يقينا انه محيط بجواب ما اورده عليه ولم يتفصل في ذهنه مرتبا فاذا
خاض فيه يحصله مستمدا من الامر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه ويسمى ان يعلم ان
علم الاول بالكل من قبيل الحالة الثالثة وهذا الكلام كله فاسد فانا نعلم قطعا ان الانسانية و
الضاحكية مثلا لما كانا متغايرين وجب ان يكون العلم بكل واحد منهما غير العلم بالاخر والعلم بالضاحكية
ما انطوى عندنا في الانسانية فانها ما دلت مطابقة او تضمنا عليها بل دلالة له خارجية وما يجد
الانسان من نفسه عند سماع تقرير مسئلة من الغير هو علم بالقوة ولكن قوة اقرب من التي قبلها
فان في هذه ثقة حاصلة بقدرته على ايراد ما يجب ان يورد عليها مفصلا وهناك لا يحصل ذلك وللقوة مراتب
كما علمت ولا يكون الانسان عالما بما يورد على كل واحد على الخصوص ما لم يكن بعينه صورة كل واحد
واحد هذا ما نعلم بكيفية صدور هذا النظام المشاهد من العلل الممكنة والواجب لذاته وما
ذكره بعد ذلك من حضور نفوس العقول للواجب وحضور النفوس التي في نفوس الافلاك
بالنسبة الى ما فوقها وكذا حضور نفس كل سافل بالنسبة الى ما فوقه ومعاينته ذلك لحضور
الصورة الخيالية التي لنفوسنا فحله ما مر تقريره والقاطعة فيه واضحه وقوله واعلم ان الذي
هو الوجود المحض وماهيته وجوده الذي لا اتم منه لا نعرفه كما هو الا هو بحسب ان يقدم
على تقريره ان صفات الاول السلبية والاضافية وما يتركب منهما لا سبيل لنا الى فهمها ونعم
الا بضرب مثال من مشاهداتنا الظاهرة او الباطنة كما انه اذا قيل كيف يعلم الاول تعالى ذاته فلك ان
تعلم انت نفسك فاذا قيل كيف يعلم غيره تعالى كعلمك بغيرك فلا يبعد ان يفهم شيئا منه الا بالمقايسة
الى ما في نفسك ثم يدرك من نفسك ان الاشياء تتفاوت في الكمال والنقصان فيعلم من هذا ان ما يفهمه
في حق الاول اشرف واعلى مما يفهمه في حق نفسك باضعاف لا يمكنك ان تحصيها اذ له الكمال
الذي لا يتناهى وتلك الزيادة في الكمال لا نعرف حقيقتها لان مثل تلك الزيادة لا يوجد في حقنا ولا
في حق غيرنا من الممكنات وكل امر هو للاول ليس له نظير فينا فلا سبيل لنا الى فهمه البتة واذا
عرفت هذه المقدمة فيكون المبدأ الاول تبارك وتعالى وجودا محضا بلا ماهية بل ماهيته هي وجوده
وكونه لا اتم منه لا نظير له فيما سواه اذ كل ممكن يحصله العقل الى ماهية ووجود ويوجد ما هو
اكمل منه واتم وهو عليه فلا نعرف حقيقته كما هي عليه الا هو وعلمنا بانه وجود بلا ماهية ليس

ليس علمًا بذاته كما هو بل هو علم بانه موجود وهذا امر عام وقولنا انه ليس غير الماهية هو
بيان انه ليس مثل الممكنات فهو علم سلبي المماثلة للاجسام المنزهة عن المماثل كعلمك بان
زيدًا ليس بصانع والفار فانه ليس علمًا بصنعته بل هو علم سلبي عنه وعلمنا بارادته وقدرته
وحكمته يرجع كله الى علمه بنفسه وبغيره وعلمنا بانه عالم بنفسه ليس علمًا بنفسه علمه بنفسه
الا ان علمه بذاته هو ذاته فاذا لم نعلم ذاته لم نعلم علمه بذاته بل باجزائه بالمناسبة الى علمنا بانا
من غير توقف منا على كمال ذلك العلم وحقيقته التي لا نتصور ما هو اتم منها فلا يعرف الواجب
لذاته كما هو سواه ويمتنع ان يحيط به احد من يعلم ذاته او علمه غيره على النحو الذي يعلم هو نفسه
وان هو هو بالعرف من جهات المدرك على حسب كثرة الادراك وسريانه واما الهرة فان ما
يحتاج الى تامل شديد وذهن وقاد وفطانة غريزية واستبصار اصول سالفة وسبر دقيق او آخر
هذا الفن بالبرهان به على تحقيق كثير من المقاييس العلمية والدقائق الحكمية ان شاء الله تعالى

فصل لو نظرت الى اثار رحمة الله في هذا العالم لعجبت العجب من اثار الرحمة الالهية

لما كان غير جائز ان يقف على حد ينتهي وراءها الامكان الغير المتناهي وجدت هيولى ذات قوة
القبول الى غير النهاية كما للمبادي قوة الفعل الى غير النهاية وكان ايضا لا يتجدد الشخص
مجرد امر ما فوجدت اشخاص فلكية دائرة لاغراض علوية بينها استعداد غير متناه ينضم الى فاعل
غير متناه ودائم لذلك يستمع باب نزول البركات ويرشح الخير الدائم الى الاباد ويحصل البعض
على حد ما يحسب استعداده اذ المبدأ الواجب لا بخل فيه ولو كان للنخلة استعداد قبول
نفس اشرف كما للانسان لحصل لها من فيض العقل الفياض ثم لما كان اشرف ما يعلو بالقوة
النفس الناطقة وكان غير جائز خروج جميع الممكن منها دفعة دون الابدان ولا مع الابدان فبحسب
الادوار والاكوار والاستعدادات يحصل نفوس من فيض واهبها قرنا بعد قرن راجعة الى ربها
اذا كملت ثم نظرت الى كيفية وضع الارض في الوسط اذ لو قربت من الاثير لاحترقت سريعا ولو
جاور الفلك غير النار من العناصر لسخنه الفلك فصار نارا انضم اليها فتصير النار لتحلل جميع العناصر
ولما كانت للحيوانات آلات الادراك والتحريك محتاجة الى عناية العنصر اليابس وعلته ارضية يحفظ
الصور المدركة واشكال الاعضاء وغيره فوجدت عناية غير محيط بها الماء لاحتياجها الى استنشاق
الهواء ووضع تحت النار بما ناسبها في الحر وعند الارض بما ناسبها في البرد وكان الماء ادخل مع الهواء
مناسبة فيما يجاورونه حيث اشكال العناصر لو كانت الافلاك ظلمانية لا نورية لا حرق بالشعاع
ما دونها ولو كانت عرية عن النور لبقي السماوية الهيولى في ظلمة لا اوحش منها ولو كان انوارها
ناشئة دون تحرك لا ثرت بافراط وتفريط واحرقت ما دامت في مقابلته ولم يلحق اثرها غيره ولو كان

لها حركة واحدة للارض دائرة غير واصل اثر الشعاع الى نواحيها فجعلت الحركة السريعة
بانية لحركة محيط على الكل ولكل فلك هو حامل جرم نوري حركة اخرى بطيئة يميل بها الى النواحي جنوبا
وشمالا وغير ذلك من عجائب السموات والارض فسبحان الواهب النافع بنوع الوجود ومبدأ الخير
الدائم انظر كيف نسبته بذاته الى عالم العناصر وكيف نسبة العنصريات الى جرم الكل وكيف نسبة
جرم الكل الى نفس الكل وكيف نسبة نفس الكل الى المعقول وكيف نسبتها الى العقل المسمى
بالعنصر الاعلى وهو العرش العظيم المحيط ولا نسبة له الى جناب الكبرياء فاين يكون العناصر في
الاجرام السماوية وهي في قهر النفوس وهي في قهر العقول وهي في جبر قهر المعلول الاول والله
من ورائهم محيط وهو القاهر فوق عباده وسع كرسيه السموات والارض تلاشى الكل في جبروته
سبحانك اللهم وبحمدك استعاذ كل معبود دون عرشك الى قرار الارضين بالكل ما خلا وجهك الكريم
لا انت الا انت ظهرنا بعينك عن رجس الهيولى وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الرغبوت ومنك
الرهبوت وانت اله العالمين — لما ذكر كيفية العناية بالمخلوقات ذكر بعد ذلك جملة من
تفاصيلها ليكون انموذجا لباقيها اذ لا سبيل للانسان الى معرفة جميع ذلك في احوال نفسه وبدنه
فضلا عن معرفته فيما عداه من جملة العالم وتفاصيله ولو فكر الانسان في منافع اعضائه ووضعها
وترتيبها وما فيها من القوى وسريان اثارها في البدن وحفظ الشخص والنوع بها لوجد من اثار العناية
ما تبهره عجائبه ويعجز عن الاحاطة به فكيف الحال في كل ما في عالم الكون والفساد وعالم الافلاك
والكثرة لا نطلع على وجوده فضلا عما فيه من دقائق الحكمة ولطائف العناية فلهذا اقتصر بذكر
امور جليلة من ذلك وابتدأ بذكر الحكمة في وجود الكون والفساد في العالم والتدبير بوجه حاجته
الى الهيولى القابلة واستعداداتها والحركات السماوية وقرر ذلك الى قوله فحصل نفوس
من فيض واهبها قرنا بعد قرن راجعة الى ربها اذا كملت ويجب ان نعلم في هذا الموضع ان المحوج
الى هذه الاشياء في صحة اللانهاية في الممكنات بحسب ما تقتضيه من اعمار كل حادث الى عدم حوادث
غير متناهية تكون العدد المتناهي والجهات المتناهية الحاصل منها الا امور متناهية ولما كانت
الاجسام باسرها واجبة النهاية وكذا العلل والمعلولات فلولا الحركات لما حصل منها الا ما هو
متناهي وكان يقف الوجود عند ذلك المبلغ ويلبث عليه من غير زيادة ولا نقصان ويبقى الامكان
على غير النهاية لا يعرف منه شيء الى الوجود بالفعل ولما كان قوة الواجب لذاته غير متناهية وجوده
الفائض غير قاصر على افادة قدر متناه من الممكنات وجب ان يكون من لوازم ذاته وجودها اللا
متناهي في حصول ما لا يتناهى وذلك هو الاشياء المذكورة واستمراره لحدوث النفس الناطقة قد عرفت
ما فيه وقوله ولو كان انوارها ناشئة دون تحركها لاثرت بافراط وتفريط واحرقت ما دامت في مقابلته

الانوار الكوكبية

ولم يلحق اثرها غيره بل ذاته لو كانت الافلاك وهي انوار الكواكب باسره عديمة الحركة لاثرت بدوام
مسامتتها بافراط وتفريط واحرقت الشيء الذي يدوم مسامتتها له ولم يصل اثرها الى غيره وهو
الذي لم يسامته فيعرق ما يقابل ويحرم النور ما لم يقابل والحركة السريعة للسماوات هي الحركة
اليومية فانا نجد الكواكب والنيرين يطلع ما يطلع منها من المشرق ويسير الى المغرب ويختفي فيه
وبعد مفارقته مدة يعود الى المشرق ثم يطلع منه ثانيا ثم يغرب في المغرب وهكذا دائما واستند اربا[ب]
علم الهيئة هذه الحركة الى اعلى الافلاك وهو يحرك بها كل الافلاك المحتوية فيه حركة بالعرض و
الحركة البطيئة هي التي من المغرب الى المشرق وتخالف الاولى ايضا بالمنطقتين والاقطاب ولولا
ذلك لما امكن الاحساس بهما اذ الاحساس بحركتين مختلفتين في كرة واحدة على منطقة وقطبين
بامانتها ممتنع بل انما يحس منهما بحركة واحدة هي مركبة من مجموعهما اذ كانا الى جهة او حاصلة من
فضل اسرعهما على ابطئهما اذ كانا الى جهتين ولاجل الحكم فيما اراد ومنطقتا الحركتين متقاطعتان
على زوايا غير قائمة فيحدث منهما نقطتان متقاطعتان والشمس ملازمة لمنطقة هذه الحركة
الثانية واذا جاوزت احد التقاطعين صارت شمالية واذا جاوزت الاخر صارت جنوبية و
على هذا قياس حال باقي الكواكب وهذا هو معنى قوله يميل بها الى النواحي جنوبا وشمالا وهذا الميل
لولاه لتشابهت فصول السنة في الحر والبرد دائما وقوله انظر كيف نسبة بل تلك الى عالم
العناصر وكيف نسبة العنصريات الى جرم الكل فاعلم ان مساحة علم الهيئة دلت على ان الارض
مساحة سطحها عشرون الف الف وثلاثمائة وستون الف فرسخ على ان كل فرسخ ثلاثة اميال وكل
ميل اربعة الاف ذراع وكل ذراع اربعة وعشرون اصبعا وكل اصبع مقدار ست شعيرات مضمومة
بعضها الى بعض من الشعيرات المعتدلة ومع هذا هي باسرها المسكون منها وغير المسكون ليس
بذات قدر محسوس عند فلك البروج وما وراءه من الافلاك ومما يوضح ذلك سرعة ظهور النصف
من فلك البروج ومما تحته من الافلاك الى فلك الشمس دائما وما ذلك الا لعدم الفرق في الحس
بين السطح المار بوجه الارض الفاصل بين الظاهر والخفي من فلك الافلاك وبين السطح المار بمركز
الارض الموازي لذلك السطح ولو ان للارض قدرا محسوسا بالنسبة الى هذه الافلاك لكان
الظاهر من كل واحد منها اقل من النصف كما في فلك القمر وقد بينوا ان جرم الشمس يزيد على
جرم الارض زيادة تفاوت مائة وستين مرة واذا كانت تزيد على الارض بهذا القدر فكيف
فلكها وما فوقه ومن هذا يظهر ان كل واحد من النسبتين المذكورتين حقير جدا
اعلم ان الشر لا ذات له بل هو عدم ذات او عدم كمال ذات وما يوجد من الموجودات شرا فانما هو
بنسبة لعدم كمال شيء اذ لو فرض موجود لا يخل بذات شيء ولا بكمال وهو حسن وا... له وجوده

لا بغيره ولا يكون ايضا شرا بالنسبة فلا يكون شرا   هذا مقدمة لدفع سؤال على ايراده
على اثبات العناية وذلك السؤال هو انه لو كان بالمخلوقات عناية من المبدأ الاول او مما دونه
لما وجدت الشرور الكثيرة في العالم لكنها قد وجدت فلا عناية والمقدمة المذكورة هي ان الشر
ليس بامر وجودي بل هو عدمي ولو كان وجوديا لكان اما شرا لنفسه او لغيره فان كان لغيره فاما
لانه يعدم ذلك الغير او بعض كمالاته او لا لانه يعدم ذلك فان اعدم فليس الشر الا عدم ذلك الشيء
او ما هو كمال له وان لم يعدم فلا يتصور ان يكون شرا لما فرض انه شر له لانا نعلم ان ما لا يخل بذات
شيء ولا بوجود كمال الشيء كيف كان فان وجوده لا يستضر به ذلك الشيء وان كان شرا لنفسه فهو
باطل ايضا لان وجود الشيء لا يقتضي عدمه ولا عدم شيء مما يكمله ولو اقتضى الشيء عدم بعض الكمالات
التي له لكان الشر هو ذلك العدم لا هو على ان اقتضاء ذلك غير معقول فان الاشياء طالبة لكمالاتها
لا مقتضية لعدمها من حيث هي كمالات واذا كان الشر على تقدير انه ذات وموجود ليس شرا لا
بالنسبة الى غيره ولا بالنسبة الى نفسه فليس هو بشر اصلا فلو كان الشر موجودا لكان الشر
شرا والتالي باطل فالمقدم مثله فالشر اذن عدمي ونحن اذا تاملنا كل ما يطلق عليه انه شر وجدنا
نحوه اما عدميا او مؤديا الى عدم فالفقر والموت والجهل عدميات ومانع المتوجه الى كمال عن الوصول
اليه فليس شرا لذاته بل بالعرض من حيث هو سبب للشر وامثلة ذلك هي كالبرد المفسد
للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالاخلاق الرذيلة كالجبن والبخل وكالافعال
المذمومة كالظلم والزنا وكالالام والغموم وغيرها فالبرد من حيث كيفيته وبالقياس الى ما
اوجبه ليس بشر بل هو كمال من الكمالات وانما الشر هو فساد امزجة الثمار وفعلا انها ما يليق
بها وعلى هذا قياس الباقي فان الاخلاق والافعال الذميمة ليست بشرور من حيث هي صدورها
عن القوة الغضبية والقوة الشهوانية مثلا بل من حيث هي من تلك الحيثية كمالات لتلك القوتين وانما
تكون شرورا بالقياس الى ضعف النفس الناطقة عن ضبط قواها او بالقياس الى المظلوم او الى
السياسة المدنية وكذا الالام فانها ليست شرورا من حيث هي ادراكات لامور وجودية ولا من حيث
وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هو شرور بالقياس الى المتالم لفقده لاتصال
عضو من شانه ان يتصل وما جرى هذا المجرى والبرهان المذكور ولا يغني عن مثل هذا الاستقرا
انما المراد منه ايراد الامثلة للايضاح لا لانه معول في هذا المطلوب من حيث هو استقرا   عليهم
واعلم ان من الممكنات ما لا شر فيها اصلا بل هي خير وهي امور تامة لا يعوزها ما ينبغي لها اصلا
والقسم الثاني ما لا ينبغي ومنها امور فيها خير كثير ويلزمها شر قليل وفي القسمة شر مطلقا او غالب
شره وقليل خيره ... من الخير المحض الواجب القسم الاول على ما علمت من جاز الامكان الاشرف

وكذا القسم الثاني لان في ترك الخير الكثير لشر قليل شرا كثيرا ويسمع الثاني بالقسم الاول كالعقول
ونحوها والثاني مثل خلق النار النافعة نفعا بالغا ولكن قد يلزمها بحسب اتفاقات حرق بيت عالم تما
له فعل شرا وكذلك حيوانات وجودها خير الا انها بحسب المصادمات قد تتأدى الى ضرر ما وكذلك
نوع الانسان المستعد للفضائل قد تعتريه لاتفاقات اعتقادات سوء وجهل وارتكاب خطيئة
ولكن هذه الشرور في اشخاص اقل من اشخاص السالمين واوقات اقل من اوقات السلامة
والشر داخل في القدر مرضي به بالعرض ويسعه الامكان والعلم   لما قرر المقدمة شرع
في تقرير دفع السؤال الذي يقال ان ارادة على ايجاب العناية بالمخلوقات ويدفع ذلك بان القسمة
العقلية اقتضت ان الممكنات على خمسة اقسام ما لا شر فيها اصلا وما فيها خير كثير وشر قليل
وما هي شر مطلق وما فيها شر كثير وخير قليل وما يتساوى فيها الخير والشر وهذا القسم الاخير
لم يذكره في الكتاب والقسمان الاولان قد دخلا في الوجود اما الاول فما علمت من حال الامكان الاشرف
يقتضي وجوب وجوده من الخير المحض الواجبي واما الثاني فكذلك ايضا لان الظاهر ان ترك خير
كثير لاجل شر قليل يتبعه هو شر كثير والاقسام الثلثة الاخيرة لم توجد فان الشرور ليست الا في
عالم الكون والفساد ونحن نعلم ان المرض والالم وان كانا كثيرين الا ان الصحة والسلامة اكثر والغالب
حاصلة وقد يمثل على القسم الاول بالعقول ونحوها فان العقول بريئة عما بالقوة اصلا والاد بنحوها
النفوس الفلكية فانها وان كان فيها ما بالقوة الا انها غير ممنوعة من اخراجه الى الفعل على الوجه
الذي ينبغي ويمثل على القسم الثاني امثلة ثلثة احدها النار فانها لا يمكن ان تكون على كمالها اللائق
بها الا ويكون بحيث يعرض عنها عند ملاقاتها لما يلاقيها مع ذلك الحالة من كماله ومن الممتنع ان يكون
نار يمس ثوبا والمانع من الحرق ولا الحرقة لكنك اذا نظرت الى الحال المستمر لحرق ثوبه بها ونظرت الى
انتفاعه بها في طول عمره لم تجد للضرر نسبة يعتد بها بالقياس الى النفع هذا في حق الشخص المستمر
فكيف في حق النوع الثاني او الجنس الحيواني وثانيها الحيوانات فان وجودها خير لا محالة الا انها الانسانية
بحسب المصادمات الاتفاقية قد تتأدى الى ضرر ما اما عارض لها او صادر عنها كالحيات والسباع
المفترسة وثالثها نوع الانسان فانه مع استعداده للفضائل قد تعتريه لاتفاقات اعتقاد سوء و
جهل وارتكاب خطيئة ربما عرضت في المعاد ولكن هذه الشرور في اشخاص اقل من اشخاص السالمين واوقات
اقل من اوقات السلامة ونحن ان نعلم ان الشر لا يوجد الا في عالم الكون والفساد لاجل التضاد الفروك
لها وقد عرفت انه لولا الكون والفساد ما صح وجود اشخاص غير متناهية ولا صح حصول الانواع
الحاصلة من العناصر الا بالتفاعل ولا صح التفاعل الا بالتضاد فالتضاد مع دوام الفيض خير
بالنظر الى النظام الكلي وشر نسبة اما هو بالنظر الى الاشخاص ومع هذا فليس هو بفعل فاعل فان

تضاد الحرارة والبرودة لذاتيهما وكذا غيرهما من المضادات بل التضاد من لوازم الماهيات
وكما ان المصور ليس له مثلا ان يجعل اشكالا كرية بحيث يصير مع كريتها متراصة دون خلل فيما بينها بخلاف
المسدسات مثلا كذلك حال المتضادات في تضادها بالاسباب وان ذاتها معلولة لغيرها مع هوياتها
ووجوداتها الا انه قد يلزم ماهياتها اشياء اخر لا يمكن تزيينها عنها واذا علمت هذا فقوله والشر
داخل في القدر مرضي به بالعرض يريد بالقدر تفصيل القضاء الاول لله تعالى وقضاؤه الاول هو
حكمه الكلي الذي يترتب عليه التفاصيل وهذه الشرور مع دخولها في قدر الله سبحانه هي معلومة في
العناية الاولى ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان يكون
تلك الخيرات منفكة عنها للزومها من اللوازم التي ليست بجعل جاعل كما مررت وقوله ويسعه الامكان ويسعه
والعدم معناه انه لولا الامكان لما حصل الشر فان الوجود الواجبي خير محض كما علمت وكذا ما يقال
له انه شر فهو اما عدم او مؤدي الى العدم بحيث لا عدم لا شر والذي بالفعل من جميع الوجوه لا
يعرض له شر فهو لا يعرض الا لما هو بالقوة من وجه وما بالقوة لا ينفك عن الامكان والعدم من
حيث هو بالقوة واعلم ان الذين يزعمون ان الشر في العالم اكثر هم الذين ليس لهم التفات الى
غير عالم الكون والفساد وكثير منهم ظنوا ان العالم ما خلق الا لاجل الانسان ويفضلونه على
الملائكة الروحانيين مثل جماعة كثيرة من طوائف المتظنين وانت تعلم مما علمته ان الارض لو كان
كلها شرا لكانت بالاضافة الى الوجود شيئا قليلا غير معتد به فكيف وقد تبين ان السلامة فيها
غالبة اذ لا يوجد هذه الشرور الا في حق الحيوانات وهي اما في الارض والذي لا يسلم منها فانه
في اكثر احواله يسلم وانما يستضر في بعض الاحوال وفي بعض الصفات لا في الكل بل الخير الحق
غالب والشر نادر   سؤال لم ما اوجد هذا القسم على وجه لا يلزم هذا جواب يكون
غير نفسه فيرجع الى القسم الاول الذي قد وجد ما امكن منه وما بكم قلت لم ما جعل النار غير النار والماء
غير نفسه سؤال لم قلت ان الخير غالب واكثر الناس الغالب عليهم ضلال كما لا يخفى جواب كما ان
حال الابدان على اقسام بالغ في كمالاتها ومتوسط وهو الاكثر على مراتب وما زال يسيرا الى الزوال وهو
اقل من المتوسط فضلا عن مجموع القسمين فكذلك احوال الاخرة سؤال اذا كان الخلق بالقضاء
فلم يعاقب جواب العقاب للنفس على خطيئتها ليس لمعاقب من خارج بل هو حاصله عنها بسبب انها قبلها
الاتفاقات المؤدية الى اقتراف شهوات وارتكاب جهالات فعارضت متلطخة رذائلها اعمالها
فاذنت عامها كالمكالم يمرضه لنهمه شانئه البدنية والخلق بالقدر الذي هو تفصيل القضاء الاول
الوحداني   انه نعلم ان قدران الخير في الوجود هو الغالب والشر نادر وغير مقصود بالذات
وان كان يعد ذا اورد على ذلك سؤالات ثلثة واجاب عنها السؤال الاول لم لم يوجد القسم الثاني

من الاقسام الخمسة المذكورة على وجه لا يلزمه هذا الشرور بحيث لا يكون في الوجود الا الخير
المحض وجوابه ان القسم الثاني لو لم يلزمه ذلك لما كان هو القسم الثاني بل كان يرجع الى القسم
الاول الذي هو وجد ما امكن منه والثاني هو الذي لا يمكن بفعل الخير الكثير به الا ويلحقه شر بالضرورة
فاذا برئ عن هذا لم يكن هو هو فاذا قلت لم لا يوجد مبرا عن الشر فانك قلت لم لا يكون القسم الثاني
هو القسم الاول ولم لا تجعل هذا القسم غير نفسه وعلى المحصل فيما يدخل تحته لم ما جعلت النار غير
النار والماء غير الماء واما ان ذلك واذا دخل القسم الاول فهل يترك وجود هذا الثاني وهو على الصفة
المذكورة غير لائق بالعناية والجود فيجب وجوده من الواجب كما بيّنا السؤال الثاني لم قلت
ان الخير غالب على الشر ونحن نجد ان الغالب على النوع الانساني الذي هو اشرف انواع الكائنات
في عالم الكون والفساد الامور المضادة لكماله كالجهل وغلبة الشهوة والغضب وهي ضارة في
المعاد كما بين فيما بعد فكان الشر في الناس غالبا الا نادرا بسبب ان السعادة الاخروية مستحقة
بالنسبة الى ما يحصل لهم من السعادة الاخروية التي يوجبها الاثم واخلاقهم الرذيلة وارتكابهم
المعاصي وطاعتهم لسلطان الغضب والهوى وجوابه ان احوال الناس في الاخرة على قياس
احوالهم في الدنيا مثلا ان احوال الابدان على اقسام بالغة الحال البالغة في الكمال كالحسن والصحة وللحال
المتوسطة فيه وهي التي عليها اكثر الناس ولها مراتب بعضها اقرب الى الطرف الافضل وبعضها
اقرب الى الطرف الارذل والحال البالغة في الرذول والنقصان كالقبح والسقم وهو اقل من المتوسط
فضلا عن كونه اقل من مجموع الاول والثاني وكما ان من هو في الطرف الاول من الكمال البدني نال
من السعادة العاجلة قسطا وافرا ومن هو على الحال المتوسط نال منها قسطا متوسطا على حسب
مرتبته في التوسط ومن هو في الطرف الاخير من وهو السالك الى الرذول هو عرضة الاذى لذلك الذين
هم على الحال الاول والثاني والثالث من الكمالات النفسانية نال الفريقان الاولان من السعادة
الاجلة والسلامة على حسب حالهما ومرتبتهما ونال الفريق الاخير ما يستحقه بحسب حاله من
الشقاوة الاخروية ولما كان الوسط غالبا ناسا والطرفان نادران فاذا اضيف الطرف الافضل
الى الطرف الاوسط كانت السعادة والنجاة هي الغالبة وبطل الايراد السؤال الثالث اذا لم يقل
حكمتم بدخول ما يصدر عن الانسان من المعاصي تحت قضاء الله وقدره ولا بد من وقوعها شاء الانسان
او ابى فيكون صدورها عنه على سبيل الوجوب فكيف يحسن من الجواد الكريم ان يعاقبه عليها فان العقاب
على ما هذا سبيله منسوب الى الجور والظلم والله سبحانه وتعالى عن ذلك وجوابه ان العقاب للنفس
على خطيئتها ليس من خارج كما هو الظاهر عند الجمهور الذين هم مطلعون على احوال الوجود واسراره
بل هي حاملة عذابها معها فان ما ساقتها الا تبعات العارضة من الملكات الرديئة والعقاب المبعد

اليوم

فاقتراف الشهوات وارتكاب الجهالات هو نفسه الموجب للعقاب فاذا فارق النفس
البدن فتلطخه بهذه رذائل اعمالها اليها فادت عليها من الملكات والهيئات وحال الانسان
في هذا كحال المريض اذا قصر في الحمية لنهمته وغالبه الاوصاب فليس ذلك بان احدا انتقم منه
لمعصيته ونهمه بل ذلك من لوازم ما ساق اليه الغذاء من النهم الموجب للالم فالنهمة السابقة للمرض
هي السابقة اليه اذ هي لذاتها مقتضية للانسياق الى المرض والامور السابقة والتي يقع الانسان
اليها كلها وانه اتبعه بفضل الله تعالى الذي هو تفصيل قضائه الوجداني وانما قال وجدانيا لانه لحلم
الواحد لما يفصل من المدد كالقضاء بموت كل انسان فانه امر واحد ويفصل الى موت زيد في يوم
كذا في سنة كذا بمرض كذا وموت خالد في وقت اخر ومرض اخر ومن يعرف بانه لا يمكن الوجود الا
على ما هو عليه وان لا اتم منه محال والمحال غير مقدور وما لا قدرة عليه لا عجز عنه يندفع عنه بذلك
كثير من الاشكالات والكثير يقع في امثال هذه الشبه المضلة والايرادات المحيرة ثم الذين يظنون
ان الانسان هو الغاية في خلق العالم باسره ويفسرون افعال الباري عز وجل على افعالنا ويجعلون
له في افعاله اغراضا كما لنا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **فصل** اعلم ان النفس باقية بعد
البدن لبقاء علتها الفائضة لوجودها لا يمكن لو بطلت فان بطلانها اما لذاتها او لحصول ما العدم
مدخل في بقائها او لوجوده مدخل في وجودها والاول باطل اذ لا يقتضي الشيء عدم نفسه والاما وجد
وليس لها ضد ولا مستدعي ضد ولا مانع مزاحم لتجردها عن المحل والمكان وليس لها شرط فانه ان كان
جوهرا باقيا غير منقطع الوجود لا يلزم من عدمه عدمها وان كان عرضا في غيره فهو اولى وان كان عرضا
فيها فاعراضها ليست الا امورا ادراكية وافعالا واستعدادات متعلقة بالبدن وليس شيء منها شرطا
اذ الاولى بالشرطية لها بها كمالاتها فانها تعدمه الكمال لا سيما مع البدن ايضا اذ لا يتصور اصلا
وجود الشيء بدون شرطه وليس كذا وليس شيء منها مبطلا لها والا كان الجدير بابطالها الانفعالات
عن البدن والجهل وكان كل نفس شريرة لا يستمع وجوده لكنه كانت اصلا وليس كذا سوال شيء
من هذه مبطل ولكن عدم قطع العلاقة جواب اما العلاقة فاضافة تابعة لوجود النفس واضعف
الاعراض الاضافية فان بعدمها لا يوجب تغيرا في الشيء فابطالها لا يبطل النفس والباقيات ان كانت
مبطلة لذاتها فاحدث ما يوجدها مقارنة وعدمها ان الجوهر المدرك لذاته من الانسان
وهو نفسه الناطقة يجب ان لا يعدم الا به بعد تركه التصرف في البدن لبطلان مزاجه الذي
كان به صالحا ثم رايته بل يبقى بقاء علته الفائضة لوجوده وهو العقل الذي لو عدم لادى
عدمه الى عدم واجب الوجود فلا يكون واجب الوجود لذاته وقد ذكرنا هذا خلف والبرهان
على انها لا تبطل بعد موت البدن الذي هو عبارة عن بطلان المزاج الذي كان به صالحا لقبول النفس

فيه هو انها لو بطلت لكان بطلانها اما لذاتها او لغيرها او لا لسبب اصلا والثالث ظاهر البطلان
ولهذا لم يذكره في الكتاب والاولان باطلان ايضا فبطلان النفس بعد وجودها باطل اما انه ليس
لذاتها فلانها لو اقتضت عدم نفسها لما وجدت لوجوب مقارنة المعلول للعلة التامة للشيء وجودا
فلا تقتضي عدم نفسها وكذا كل موجود واما انه ليس لغيرها فلان ذلك الغير اما ان يكون وجوديا
او عدميا لا جائز ان يكون وجوديا لان ذلك الوجودي ان قارن وجود النفس وجوده لم يكن علة تامة
لبطلانها وان لم يقارن وجودها وجوده فلعدمه مدخل في بقائها وكل ما هذا شانه فاما ان يكون
محلا لها بمزاحمتها ومزاحمتها على محلها او مكانها او لا يكون والاول باطل سواء كان المزاحم المانع
ضدا او حالا مناسبا لما عرفت او لم يكن لان هذا لا يصح الا فيما له محل كالاعراض او مكان كالاجسام
وقد تبين بما مر ان النفس الناطقة جوهر ليس بجسم ولا جسماني فهي مجردة عن المحل لجوهريتها وعن
المكان لكونها ليست جسما ولا جسمانيا والثاني باطل ايضا فانه اما لا يمانع بنفسه فاما ان يستدعي
وجود مانع او لا يستدعي فان لم يستدع فليس بمبطل فانا نعلم قطعا ان العلة المقتضية لوجود الشيء
اذا كانت تامة ولا مانع من حصول معلولها بمزاحمة على محل او مكان لو كان مما من شانه ان يكون
فيهما فلا بد وان يكون ذلك الشيء موجودا معها فلا ينعدم وهي موجودة وان استدعى وجود مانع فذلك
محال لانه اذا امتنع وجود الشيء امتنع ما يقتضي وجوده لكن وجود المانع على المحل والمكان ممتنع
لامتناعهما للنفس فوجود ما يوجب وجود ذلك المانع ممتنع ايضا لهذا السبب ولا يجوز ان يكون ذلك
الغير المعدم للنفس عدميا اذ لو كان كذلك لكان اما ان يكون عدم شيء لوجوده مدخل في وجودها او ليس
وما ليس لوجوده مدخل في وجود الشيء بل يعلم انه لا يوجب عدمه عدم الشيء فلم يبق الا ان يعدمها لو جاز
عدمها الا عدم ما لوجوده مدخل في وجودها فان كان الذي هو كذلك علتها المقتضية لوجودها فهو محال
لانه لا ينعدم كما بينا وان كان غيرها فليس شيء غير الشرط من العلل الناقصة لانه على خلاف المقدر
ولا العلة الناقصة وهو ظاهر فهو اذن هو الشرط فلا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان عرضا
فاما ان يكون محله غير النفس او النفس فهذه اقسام ثلثة وكلها باطلة احدها ان يكون جوهرا وهو
ظاهر البطلان فانا نعلم قطعا ان الجوهر المباين للشيء الذي ليس بعلة فاعلة تقتضي وجوده لا يلزم من
عدمه عدمه وثانيها ان يكون عرضا في غير النفس وهو اولى من الجوهر في ان لا يكون عدمه معدما لها
وثالثها ان يكون عرضا في النفس كالامور الادراكية والافعال والانفعالات المتعلقة بالبدن مثل
الغضب وغيره فان هذه هي اعراضها وتبين بطلانه بان هذا العرض اما ان لا يشترط في اعدامه اياها
قطع العلاقة بينها وبين البدن او يشترط فيه ذلك فان لم يشترط فالاولى بالاعراض التي تعدم النفس
بعدمها عن ذات النفس ان يكون هي الاعراض التي كمالاتها ولو كان عدم هذه معدما لها لكانت النفس

المعدمة الكمال لا تبقى مع البدن كما لا تبقى بعد موته اذ لا يتصور اصلا استمرار وجود الشيء دون شرطه
فلو كانت كمالاتها شرطا في وجودها لما بقيت النفس الفاقدة لها سواء كان فقدانها لها وهي متعلقة بالبدن
او غير متعلقة به وليس كذا ولو كانت كمالات النفس شرطا في وجودها لكانت الاعراض المضادة لكمالها لها
جديرة بان يبطلها كالانفعالات عن البدن والجهل المركب والبسيط ايضا فكان كل نفس شريرة لا
تبقى مع وجود هذه الاعراض المنافية للاعراض المكملة لها لا في حال تعلقها بالبدن ولا في حال
عدم تعلقها به بل كان يجب ان لا تبقى النفس بعد ذلك اصلا وليس كذلك لانه على خلاف الواقع وان
اشترط في كون العرض الذي فيها معدما لها قطع العلاقة بينها وبين بدنها فعلاقة البدن ليست بعينها التي هي
حالة فيه حلول العرض في محله او الجسم في مكانه بل هذه العلاقة اضافة ما بعينه لوجود النفس
واضعف الاعراض الاضافة فان نسبتها لا توجب تغيرا في الشيء الذي هي له كما علمت فلا يكون انقطاعها
مبطلا للنفس لاستحالة تقوم الجوهر باضعف الاعراض واذا لم يكن لقطع هذه العلاقة مدخل في
عدم النفس على تقدير جوازه بالباقيات من الاعراض المضادة لكمالها وغير المضادة له اذ ليست مبطلة
للنفس لم يكن ابطالها لها بسبب قطع العلاقة بل لذاتها فما كان يخلفها شرها في ذلك الابطال
بوجود العلاقة وقد تبين بطلانه واذا طبقت هذا البرهان على ما في الكتاب فلا يخفى عليك مواضع الخلل
ولكنه ترتيب المقدمات ويمكن تقرير هذا البرهان على وجه احصاري يحذف معه عدة مقدمات
من هذه وهو ان النفس الناطقة انها غير منطبعة في الجسم بل هي مجردات الهيئة بانه داخل الجسم بالمرة
عن صلاحيته ان يكون آلة لها فلا يضر خروجه عن ذلك جوهرها بل هو انما الاتيان بالفعل المعد للوجود
وهو ممتنع العدم كما علمت

حجة اخرى هي ان النفس بالفعل موجودة ولها بالفعل ان تبقى
وكل ما يبطل فلا بد له من قوة الفناء مقارنة لقوة الثبات والبقاء وحدانية وهي من حيث هي
بالفعل فلا يكون في الشيء الواحد البقاء بالفعل وقوة البقاء والفناء والاعراض والصور لها
ذلك في محلها والنفس حامل لها وان اخذ في النفس امر ما كالصورة فيحمل الكلام الى المجرد
عن المادة الذي هو الاصل فلا بد وان تبقى   ان هذه الحجة لا تختص بالنفس بل هي دالة على
ان كل بسيط لا قابل له فهو لا ينعدم وتقريرها في النفس ان كل موجود من شانه ان يبطل فسبيل
ما يقبل بطلانه فيه قبل ان يبقى قوة ان يبطل وكل شيء له قوة ان يبطل فله ايضا قوة ان يبقى لا
لعدم وجوب بقائه فالنفس لو عدمت بعد وجودها لكان لها هذه الاحوال الثلاثة لكن التالي باطل
فالمقدم مثله وبيان بطلان التالي ان النفس وحدانية الذات وهي بالفعل من جهة ذاتها والشيء الواحد
لا يكون بالفعل في ذاته وهو بالقوة فلا يكون في النفس البقاء بالفعل وقوة الثبات والفناء فلا يتصور
للوهم مجردة لا قابل لها ان يكون لها قوة بطلان اصلا لا في ذاتها ولا في غيرها فلم يجز ردها امتنع ان يكون

قوة بطلانها في ذاتها لان كل مجرد بسيط ولكونها لا قابل لها امتنع ان يكون في غيرها ان قوة بطلان
البسيط يجب ان يكون في حامل له فانه قوة وجوده وقوة عدمه كما ان الاعراض والصور لها ذلك في
محالها وقوله وان اخذ في النفس امر ما كالصوره فيعود الكلام الى المجرد عن الماده الذي هو الاصل
بلا بد وان ينتهي بدليل انه قد ثبت بما قررناه ان النفس لو كانت قابلة للفساد لكان فيها شيء يقبل
الفساد اذ لا محل لها وشيء يصير بالفعل والقابل للفساد منها يجري مجرى مادة الجسم الجسم والذي
يفسد بالفعل يجري مجرى صورة الجسم له وماده المجرد يجب ان يكون مجردا واصلا والاصل هو البسيط
الذي ليس بحال فلو كانت النفس مركبة من ماده بهذه المثابه وصوره لكانت مادتها المجرده التي
هي الاصل باقية بعد ما قررته لنا النفس وتلك المادة تكون هي العاقلة المدركة لا محالة اذ هي التي
وجودها لذاتها دون الصوره او ما هو كالصوره فيكون ما سميناه مادة للنفس هو النفس بعد اختلف
وسعد بران لا يكون حلها فالمطلوب وهو بقا النفس حاصل ايضا واعلم انا لو سلمنا ان النفس ليست
بسيطة بل مركبة من بسائط كما يكون مركبة من امرين احدهما يجري مجرى الماده والاخر يجري مجرى الصورة
فان امتناع عدمها يثبت على هذا التقدير ايضا وتحقيق ذلك انه لا بد في كل جوهر مركب تام بنفسه من
جزء هو اصل بالمعنى الذي عرفت اذ لو كان كل واحد من بسائطه حالا في شيء لوجب ان يكون المجموع
حالا لا محالة والتقدير قيامه بنفسه فلا بد وان يكون بعضها او كلها غير حال وسواء الامران ان
يكون بعضها حالا في البعض الاخر كما في الماده والصوره فليحمل الكلام فيه او لا يكون شيء حال في البعض
الاخر وهو كون الجزئين غير حالين واذا كان الجوهر المركب مجردا فلا بد وان يكون جزؤه مجردا فعلى تقدير ان
يكون النفس مركبة لا بد وان يكون احد اجزائها مجردا عن الماده اصلا فاذا عملنا الكلام الى ذلك الجزء
بانه لا يعدم وجزؤه لا نعني بالنفس الا ذلك الجزء المجرد لوجوب تعقله لنفسه حينئذ فيكون هو النفس لا
جزؤها فامتناع عدمه هو امتناع عدمها ويجب ان يعلم ان المراد بقوة الفناء وقوة البقاء المستعمل
في هذه الحجة هو القوة الاستعدادية التي لا تجتمع مع وجود الشيء لا القوة بمعنى الامكان الشامل لفرداه
الوجود والعدم اذ لو كانت القوة هي الامكان المذكور لا تنقض الحجة بكون العقول المفارقة ممكنة الوجود
وكل ممكن الوجود ممكن العدم فللعقل قوة وجود وعدم وهي مع ذلك بسيطة لا قابل لها ولعل المصنف
انما عبر عنها بالحجة لا بالبرهان لاجل هذا الايراد بناء على انهم ارادوا بالقوة الامكان الشامل كما حكى
ذلك عن بعضهم في بعض كتبه سؤال الشيخ قلتم استعداد وجود النفس في الماده فكذلك استعداد
عدمها جواب استعداد البدن هو ان يكون له كمال هو جوهر مباين الذات ولا يكون كماله حتى يكون
في نفسه موجودا ثم لما بطل البدن استعداد ان يكون هذا الجوهر كمالا له فلا يلزم من لا كونه كمالا له
ان لا يكون في نفسه بخلاف ما كان عند كونه كمالا له كونه في نفسه فحصل الاستعداد حتى لو كان الجوهر

المباين يلزم من لا كونه لشيء لا كونه لنفسه لبطل النفس ببطلان الاستعداد البدن بان يكون هي
كمالا له والشيء ما لم يجب عدمه لا ينعدم فافهم هذا لما قرر ان النفس لا تعدم بالحجتين
المذكورتين اردفهما بايراد هذا السؤال وهو انكم ادعيتم ان النفس حادثة بحدوث البدن
لوجودها باذا كان استعداد وجودها عن المبدا المفارق في الماده البدنية فلم لا يجوز ان يكون استعداد
عدمها في الماده ايضا فينعدم وان كانت العلة المقتضية لوجودها باقية كما كانت باقية قبل
حدوثها وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون البدن محلا لامكان الفساد كما كان محلا لامكان الحدوث
واذا كان البدن شرطا في وجود النفس فيجب انعدام المشروط عند انعدام الشرط واجاب بعد تفريعها
على صحة حدوث النفس وان كان فيه ما عرفت بان البدن حيث حصل له المزاج الصالح لتدبير النفس
استعد بذلك المزاج لان يكون له كمال هو جوهر مباين الذات عنه ولا يكون ذلك الجوهر المباين الذات
كمالا للبدن الا اذا كان في نفسه موجودا فان ما لا يكون موجودا في نفسه لا يكون موجودا لغيره
ولا كمالا لذلك الغير ثم اذا بطل المزاج الذي به استعد البدن لان يكون هذا الجوهر المباين كمالا له
بطل كونه كمالا له لا محالة لان الاستعداد المذكور كان شرطا في ذلك فاذا بطل الشرط بطل المشروط
ببطلان كون ذلك الجوهر كمالا للبدن لا يلزم منه بطلان الجوهر في نفسه فان كون الشيء ليس بموجود
لشيء اخر لا يقتضي بمجرد مفهومه ان يكون مسلوب الوجود لغيره مسلوب الوجود في نفسه بل ان
اقتضى ذلك اقتضاه بسبب اخر فلا يكون لازما فلا يلزم من لا كون الجوهر المذكور كمالا للبدن انه
ليس بكائن في نفسه وقوله فلا يلزم من لا كونه كمالا له ان لا يكون في نفسه اراد بالكون هنا التامة
لا الناقصة وهذا بخلاف ما كان عند كون هذا الجوهر كمالا للبدن اذ كان يستدعي كمالا له وجوده
في نفسه فان ما لا يوجد في نفسه لا يوجد لشيء اخر ولو لزم من عدم كون الشيء كمالا لغيره عدم كونه
موجودا في نفسه للزم من لا كون الجوهر المذكور للبدن لا كونه في نفسه والجوهر المذكور هو النفس فكانت
النفس تبطل ببطلان استعداد البدن لان يكون هي كمالا له لكن لما لم يكن ذلك لازما لم يكن بطلان النفس
ببطلان ذلك الاستعداد لازما فلا يكون مجرده لعدم النفس والشيء ما لم يجب عدمه اما بذاته وهو الممتنع
او بغيره وهو الممكن لا ينعدم فالنفس لا ينعدم الا اذا وجب عدمها وعدم استعداد البدن لان يكون
كمالا له لا يوجب عدمها فلا ينعدم به فبطل الايراد واذا تاملت علمت ان كون البدن محلا لامكان حدوث
النفس ولامكان فسادها من حيث مقايستها اليه ليس بحق والاصوب ان معنى كون الشيء محلا لامكان وجود
شيء اخر هو تهيؤه لوجوده فيه حتى يكون حال وجوده مقترنا به ولذلك في امكان فساد شيء ولهذا امتنع
ان يكون الشيء محلا للفساد بنفسه بل البدن انما كان مع هيئة مخصوصة محلا لامكان وتهيؤ لحدوث
صورة تقارنه وتجعله نوعا محصلا والنفس هي المبدا القريب لتلك الصورة ولا يجب وجود الشيء دون

وجود مبدائه فالنفس على تقدير كونها حادثة انما حدثت بحسب ذلك الاستعداد والتهيؤ الحاصل
لحدوث تلك الصورة ومبدأها لزوال ما كان البدن معه محلاً لامكان حدوث النفس وهو الهيئة
المخصوصة وبعد ذلك محلاً لامكان فساد الصورة المقارنة له وزوال الارتباط الذي حصل للنفس
عند حدوثها به فليس البدن مع هيئته المخصوصة شرطاً في وجود النفس من حيث هي جوهر مجرد
بل من حيث هي صورة متنوعة او مبدأ صورة متنوعة ولا نعلم الشيء يعدم ما هو شرط في حدوثه لان
علة الثبات غير علة الحدوث وقد عرفت ذلك من قبل واذا استوجب البدن حدوث صورة نوجب
حدوث مبدأها لا يلزم انه اذا استوجب فسادها وجب فساد مبدأها فان المقتضي لحدوث معلول
يجب ان يكون مقتضياً لوجود جميع علله وشرائطها كلها والمقتضي لفساد امر يكفيه فساد شرط واحد
من شرائط وجوده سواء كان ذلك الشرط الواحد وجودياً او عدمياً وقد مثل المثل بشبكة اقتنص بها
وجود النفس من مبدأها المفارق بعد الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة لا تحتاج الى بقاء الشبكة
بل سعي النفس بفاعلتها المفارقة لوجودها ولا مدخل للمرجح وجودها عنه في وقت دون اخر في ذلك
فان قيل اذا كان المبدأ المفارق كافياً في وجودها فكيف تخلف عنه قلنا هذا طعن في حدوثها لا في بقائها
وليس كلامنا الآن الا في بقائها واما الكلام في حدوثها فقد سبق وقد ذكر في وجه كون البدن
شرطاً لحدوثها ان العقل الذي هو علتها لا مرجح لصدور نفس واحدة عنه فان امكان صدور غيرها
منه كامكانها وليس عدداً اولى من عدد فلا مرجح لحصول عدد من النفوس منه ولا يصدر عنه من النفوس
عدد غير متناه فلا مرجح امكان وجود النفس الواحدة او النفوس عنه على امكان غيرها فوجب ان
يتوقف بها مستمراً الى ان يستعد النطفة لان يكون له نفس يستعمل بها فصار وجود النفس بتلك النطفة
اولى من غيرها واختص عددها بعدد النطفة المستعدة في الارحام فهذا شرط الاشياء المرجح الوجود
على العدم لا شرط البقاء والثبات وانت لا يخفى عليك ضعف هذا الكلام في شرطية حدوثها ويرجع
اعدادها

فصل

الحجة في امتناع التناسخ ان البدن اذا حصل له مزاج استحق من الواهب جزءه
نفساً فاذا قارنه النفس المستنسخة يحصل للحيوان ذاتان نفسان ولا يعلم الانسان لبدنه الا نفساً واحدة
لا غير وربما التناسخ ههنا انتقال نفس الانسان او نفس غيره من الحيوان عن بدن بعد بدنها الى
بدن اخر اما من نوع بدنها كما تنتقل نفس انسانية من بدن بعد بدن انساني الى بدن بعد بدن انساني واما من
نوع اخر كانتقالها الى بدن بعد بدن فرسي او طيري وللناس في هذه المسألة عدة مذاهب فمنهم من لم يجوز
انتقال النفس الى بدن بعد بدن غير بدنها ومنهم من جوزه ولكن الى بدن من نوع بدنها لا الى غير نوعه ومنهم
من جوز ذلك الى غير النوع ايضاً ولكن اشترط ان لا يكون في الحيوان الا الى بدن حيواني ومنهم من ذهب
الى جواز الانتقال من البدن الانساني الى البدن النباتي ومنهم من جوزه من الابدان الانسانية الى الاجسام

الانسانية

الجمادية وهو لا يسمون انتقال النفس الى بدن اخر انساني نسخاً والى بدن حيواني مسخاً والى جسم
النبات فسخاً والى جسم الجماد رسخاً والحجة التي ذكرها على امتناع التناسخ بالمعنى المذكور هي مبنية
على حدوث النفس وتقريرها ان النفس لما حدثت وتكونت مع تهيؤ الابدان المقتضي لوجودها من
العلل المفارقة وليس ذلك على سبيل البخت والاتفاق من غير كون المزاج الحادث للبدن يحصل له استحقاق
حدوث نفس مدبرة لكن انما توجد نفس واتفق معه وجود بدن ما استحق والبدن بالمزاج الحادث
لحدوث النفس المدبرة له من واهب النفوس بازاء مرتبة استحقاق الجسم لقبول نور الشمس اذا
رفع الحجاب من وجهه واذا كان كذلك فكل بدن يستحق مع حدوث مزاجه حدوث نفس له وليس
بدن يستحقه وبدن لا يستحقه اذ اشخاص الانواع لا تختلف في الامور التي بها تتقوم فلو تعلقت النفس
بعد موت البدن ببدن اخر فلذلك البدن الاخر لا محالة يستحق بذاته نفساً تحدث له وتتعلق به ولا يمتنع
من حدوثها وجود نفس اخرى في العالم غير مشغولة ببدن كما لا يمنع من اشراق نور الشمس على
الجسم القابل لنورها اذا كان الحجاب مرتفعاً عنه مرتفعاً حضور سراج ليس بينه وبين ذلك الجسم حجاب
ايضاً فاذا استحق الجسم بمزاجه من الواهب نفساً فلو قارنه نفس اخرى مستنسخة لحصل الحيوان ذاتا
نفسان وذلك محال لان العلاقة بين النفس والبدن ليس هو على وجه الانطباع فيه كما مر بل علاقة
الاشتغال به والتدبير له والتصرف فيه حتى يشعر بكل البدن ويستعمل ذلك البدن غير تلك النفس
وكل انسان وكذا كل حيوان فانه يستشعر نفساً واحدة وهي المتصرفة والمدبرة لبدنه فان كان هناك
نفس اخرى لا تشعر بذاتها ولا بها اشتغال بالبدن وجب ان يكون منقطعة العلاقة عن ذلك البدن
فلا يكون نفساً له اذ لا معنى لكونها نفساً للبدن الا تعلقها بذلك البدن بهذا النحو من التعلق فاذا لم
يحصل ذلك لم يحصل كونها لذلك البدن فالحاصل انه لو كان التناسخ حقاً لحصل نفسان لبدن واحد
التالي كاذب فالمقدم مثله والكلام المذكور فيه بيان الشرطية وبطلان التالي واذا عرفت هذا فقوله
ولا يعلم الانسان لبدنه الا نفساً واحدة لا غير فيه نظر من وجهين احدهما انه انما ذكره لابطال ان
يحصل للحيوان الواحد نفسان فكان يجب ان لا يخصصه بالانسان لان النفي عن الخاص لا يدل على النفي
عن العام وثانيهما ان عدم العلم بالشيء لا يدل على عدم الشيء في نفسه فكون الانسان لا يعلم لبدنه
نفساً اخرى ليس بدليل على عدم نفس اخرى له في نفس الامر لجواز ان يكون لبدنه نفسان وهو لا يشعر
الا بواحدة فقط ولا يندفع ذلك الا بدليل منفصل وعما ذكرنا هنا الايراد ان الانسان ليس الا النفس
وكل نفس تجد ذاتها دائماً واحدة لا نفساً واحدة فلو تعلق بالبدن الانساني الف نفس لما امكن ان
يدرك كل واحدة ذاتها الا نفساً واحدة واما غيرها من النفوس المتعلقة بذلك البدن فلا مانع ان لا
يكون عندها منها خبر ولا علم والجواب عن الاول انه متى علم الانسان ان المدبر لبدنه نفس واحدة

بسط علم بطريق الحدس ان المدبر للبدن هو حيوان من الحيوانات يعيش واحده ايضا ولهذا اذا رجعنا
الى انفسنا فانا لا نشك ان المحرك بالارادة لبدننا الغريب والطيب معا ليس هو نفسان بل هو نفس
واحدة لا غيرها والا لوقع التصادم والتدافع في تصرف النفس فمن لم يجد هذا من نفسه فهو لقصور في
حدسه والجواب عن الثاني انه استعمل اللفظ الدال على عدم العلم واراد به العلم بالعدم على وجه
التجوز لفهمه من القرينة الحالية وليس المعول هنا على مجرد كون الانسان لم يشعر بنفسه الا
نفسا واحده بل وعلى ما ظهر من كون حركات البدن والتدبيرات فيه ليست الا عن تلك النفس للدلالة
لذاتها كما مرت في ابطال ما في شرطيه القياس وهذه الحجة في ابطال التناسخ غير برهانيه وقد
صرح للمصنف بذلك في حكمة الاشراق سؤال الخصم ليس يسلم ان بدن الانسان يعين
له من الواهب بل يقال ان نفوس النبات انتقلت الى الحيوانات ومن الحيوانات الى الانسان
بعد انتقالها في انواع من النبات والحيوانات ثم ما تخلص فتصعد الى رتبة الانسان جواب ان
استعداد النبات بمزاجه لنفس ما لا اولى ان يستعد الانسان بمزاجه الاكمل الاتم سؤال هذه الاولويات
في عالم الالهيات غير مسموعة فان ههنا امورا نادرة عجيبة ولو اجتمع الناس على ان يستخرجوا
ان المغناطيس لاي مزاج استعد للقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم العثور وليس لهم الا ان يقولوا ذا استعد
المغناطيس لجذب الحديد بمزاج بمزاج الانسان اكمل يجوز ان يجذبه فان الامور خفيه توجيه
هذا السؤال هو على المقدمة القائلة ان كل بدن يستحق بمزاجه حدوث نفس مدبرة له من واهب
النفوس بان الخصم القائل بالتناسخ يمنع صحتها ويدعي ان البدن الانساني انما النفس المدبرة له منتقلة
اليه من ابدان ما في الحيوانات وان النفس المدبرة لابدان الحيوانات منتقلة اليها من النبات فان
المزاج النباتي هو الذي يستدعي فيضا جديدا من المفارق دون الانساني والحيواني والقائلون بذلك
ربما زعموا ان النفس الفائضة لا تنتقل الى الحيوان الا بعد ترددها في انواع النبات بل انواعه وانواع
الحيوان متفاوتة المراتب فلا تزال تنتقل من كل مرتبة الى ما هو افضل منها والكل ينتهي الى المرتبة
المتاخمة لادنى مرتبة من الحيوان ثم تنتقل منها الى المرتبة الادون من مراتب الحيوان مترقية منها الى
الاعلى فالاعلى من مراتبه حتى تصعد الى مرتبة الانسان من خاصة البهائم المرتبة المتاخمة لها وربما
زعموا ان جهات النقل والتردد في الانواع المذكورة لا على هذا النظام المذكور بل على سبيل اخرى
وقوله بعد انتقالها في انواع النبات والحيوان يشير به الى الانتقالات والترددات المذكورة وهو ح
محتمل للامرين وقوله ثم ما تخلص فتصعد الى رتبة الانسان فيه اشعار بان من النفوس المنتقلة
في انواع النبات والحيوان ما لا تخلص الى المرتبة الانسانية على مذهب القائلين بهذه المقالة
بل يبقى دائما مترددا في تلك الانواع هذا وهو توجيه السؤال على المقدمة المذكورة وتقريره واجاب

عنه بان المزاج الانساني اكمل واتم من المزاج النباتي والحيواني فاذا استعد النبات بمزاجه الانقص
لحدوث نفس له من المبادئ فالاولى ان يستعد الانسان بمزاجه الذي هو اكمل واتم من مزاج النبات
لحدوث نفس تفيض عليه من المبدا المفارق ثم اورد على هذا الجواب سؤالا اخر ومعارضة اما
السؤال فهو منع الاولوية المذكورة واما المعارضة فهو بالمغناطيس في استعداده بمزاجه لقبول
مزاجه لقبول القوة الجاذبة للحديد دون بدن الانسان وعبارته في هذا السؤال والمعارضة واضحة
غنية عن التفسير ثم اقول لعل المزاج الاشرف يستدعي النفس الاشرف وهي التي جاوزت ح
الدرجات النباتية والحيوانية والصور انما كان احتياجها الى التوالد لاجل ابطال القوة فالنفوس
الانسانية الجاهلة الشقية هي اخس مما كانت في اول فطرتها ولها الملكات الرديئة فهي اشد التفاتا
الى الاجسام مما كانت ثم النفوس الشريرة الجاهلة اذا قلت شواغله في منام او خلوة المجردين تطلع
على امور غيبيه لاتصالها بذلك العالم فليف جزم بمفارقة الاشياء عن البدن وليس فيها وبين النفوس
الفلكية حجاب تتصل بها وتلتذ بها فان السعادة وان علم منها الهيئات الرديئة فلم ما منها بها
من المنامات او الامور الغيبية عند خلل بلا اعانة له يمنع ان يتصل نفوس الاشقيا على حسب احوالها
وملكاتها وعلى انتقالها الاجرام التي هي من الحيوانات المعذبة ثم الحيوانات ليس لها عضو الا و
يتقصى ويتحلل ولو يسيرا يسيرا ولم يبق منها شيء دون تحلل اذ الحرارة والقوى المحيطة وغيرها
من الاسباب محفية محللة فليس لنا ان نقول ان المرتبة لم تزل تتقض بنسبه الحيوانية فتنقص
من نسبته ثم ما نرى من الحيوانات من عجائب الافعال تشهد ان لها نفوسا غير منطبعة ينبغي ان
ترتقي الى الكمال فان العناية لا توجب اهمال نوع من كماله فترتقي الى الانسانية وكانت الحكماء من
القدماء يرون هذا الراي والى اشارة الانبياء ولقول العامل الحق كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها وقوله لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين وقوله وما من دابة في
الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون وقوله ربنا
امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل وقوله ربنا اخرجنا منها فان
عدنا فانا ظالمون والمسخ وغيره من الاشيا نعوس الصرخ فيما غير فيه والذي يقال لا يجب الا يطابق
عدد الابدان عدد النفوس ولا وقت النفسانيات بالكون غير صحيح فان من الامور الفلكية المستمرة
على ما لا يخفى علينا ادوارها ولعله وجب بقانون مضبوط في العناية كما اطلعت عليه واما العدد فلا
عن جميع الحيوانات تنتقل الى الانسان ولا عن جميع النبات ثم فيما يتبعها دث كثيرة وما به نعلم اختلف
ولا انضبط لنا ولو لا المرة نفوس راجعة في ازمنه طويلة لكان المطابق جميعها مع انه يجوز ان يكون حيوانا ما
لا استعداد لها لنفوس فيضا جديدا فحصورة الاستعداد على ما سيطع تترقيه عن الهياكل الانسانية مثلا

يعرفه اليها اذ كان علاقته بالاجرام باقيه دون السعدا الذين مثلهم لا يعرفون الالوته
الاولى ويهذا يسمى التعذيب بالجهل المركب وغيره فان المفارقه بالكليه ليس معها لجهل والجهل
المركب لا بد فيه من تصورات وتصديقات على خلاف ما ينبغي جازمه ولا يتخيله مخصوصه بصوره
صوره ولا اضافات مجرده كما في السرمد فلا يعذب لها بالجهل المركب غايه ما في الباب ان
شقي بالكمالات وان لم يشق بعد ادراكه ولا يشوق اليها الا بتصوره له بوجه ولا يخصص ولا اذا يرد عنه
فلا يتالم بالشوق ايضا الى الاشيا المغره وقد ارتفعت المشوشات الحسيه وكان لها ما لم يكن
قواه فنال اللذات العلى ومن انصف في نفسه وجد يصدقنا بهذا وكذا من نظر الى عجايب في
الحيوانات كمكر الاسد ورياسته ولقوه بعض الحجره للانسان اذ ليس يسير المزاج والانسان
اتم مزاجا او تضجا منه البدن المانع مثقله لجهات التحريك الغير المطرد وهو لا يزيد على الانسان
ابدانه وليس كذا او بنفسه المنطبعه التي زادت على المجرد بقوتها وهو محال وما يرى من رياسة النحل
وسماع الابل المنسي له جمع جهاته يشهد بهذا واحتراز العنكبوت من اعز البيرا والدب لكثير كبير او
دب هي في الحال المعين كما قيل فيها كان تحترز عليها البته في المقدار واللون والشكل والوضع وليس
كذا او عن امر كلي يستدعي نفسا مجرده ولا انطباع فيستدعي من العنايه سعاده اما الفرق بين الانسا
اولا فلا زه من الجهل بعد المفارقه والدرك الاسفل يسقط لهذه الانسا ولعل هذه من احدى عشر مسله
كتبها المعلم الاول لمصلحتهم وليس هذا ما اصطلح عليه بالتناسخ فانهم القايلون بان النفوس حرميه
دايمه الاستقرار في الحيوانات وايضا المانع عن ان تكون من الحيوانات والنبات الدنيا الثابته زمانا
طويلا اما انه ليس لها مثل هذه النفوس وفي الادوار والازمنه الطويله بعد اللبث احقابا نحو مغرمن
الاستفاد عن هذه الغير المجرده من جهته جهنم التي قيل لها هل امتلات فقالت هل من مزيد وعلى حسب
الاخلاق والملكات بحصص الانواع لا ندع الحجه على منع التناسخ حكاه عن العامليه
اخذ منهم ذكره ذكر الحج الذي احتجوا بها على امامه ويمكن ان يحتج ودليلها اقناعيات لا تفيد اليقين الاول
ان مزاج الانسان اشرف من مزاج النبات والحيوان هو النفس التي جاوزت الدرجات النباتيه و
الحيوانيه فيجب ان يكون هي التي استدعيها مزاج الانسان وما ملك الا التي استولت من النبات والحيوانات
الجهه الثانيه النفوس انما تعلقت بالابدان لتستكمل بها فلولا ان فيها ما بالقوه ما تعلقت بها وليس
وليس الحكمه في هذا التعلق الا اخراج ما في النفس بالقوه الى الفعل فاذا انقطع تصرفها عن بدنها بالموت
وهي جاهله لم تخرج الى الفعل بل هي انفس مما كانت في اول فطرتها لحصول المعتقدات الفاسده لها وتلطخها
بالملكات الرديه والاخلاق الذميمه فهي اشد الجذابا الى الاجرام مما كانت واحوج الى التعلق بالابدان
فيقتضي العنايه ان يتعلق ببدن اخر ولا يزال كذلك الى ان يحصل لها الاستكمال التام الجهه الثالثه لولا ان

ولما كان المزاج الاعدل الاشرف يستدعي نفسا اشرف من النفس التي اعدل منها
المزاج الاخص الاشرف يستدعي النفس الاشرف من النفس التي اعلاها الساقات ص م

نفس الانسان تنتقل بعد موت البدن الى بدن اخر لما كان التناسخ الشرير لا لاهل سعدا بعد الموت
والتالي باطل بالاجماع من بعض من الامم فالمقدم مثله وبيان الشرطيه بان الانسان المذكور اذا فارقت
نفسه اما بالنوم او الخلا والمرور من يطلع على امور غيبيه كما دلت التجربه عليه وليس ذلك الا
لاتصاله بعالم المفارقات من الجواهر العقليه والنفوس السماويه كما ستعرف واذا كان كذلك فالسبب
عند مفارقه البدن بالكليه اولى منها في حال النوم والخلا فيجب ان يتصل بعض هذا الناس عن مفارقتها
بدنها بذلك العالم اذ ليس بينها وبين النفوس الفلكيه حينئذ حجاب فانه لم يكن الحجاب بينهما الا البدن
وقد زال ومع اتصالها به يحصل لها التلذذ بذلك الاتصال كما ستعلم فلا وجه لحصول الشقاوة لها
بعد الموت من غير انتقالها الى بدن اخر غير البدن الذي كانت مدبره له ومتعلقه به لا يقال لا نسلم
انه لا حجاب بينها وبين النفوس الفلكيه بعد الموت بل لها حجاب حينئذ وهي العقائد الرديه والاخلاق
المذمومه والاحوال التي اكتسبتها من افعالها القبيحه وما حصل فيها من العقائد الفاسده فان كل هذه حجب
تكشف ادعيتم ان لا حجاب الا البدن ان هذه الاشيا لو بحثت بعد المفارقه لحجبت في حال تعلق النفس
بالبدن ايضا فما كان يمكن الاطلاع التام والمرور الذي له هذه العادات والاحوال على شي من المغيبات
اصلا وليس الامر كذا واذا لم يكن بد من تعذيب هولاء الفساق كما اطبق عليه الانبيا والحكما فلا محاله ينبغي
ان ينتقل النفوس المستحقه للشقاوه على حسب اخلاقها وملكاتها وعلى اصحاب الاجرام الى شي من الحيوانات
المعذبه فالنفس على موجب ما يقتضيه استحقاقها من العقوبه عند الحجه الرابعه ان الحيوانات لها نفوس
بالمقته غير منطبعه في البدن كما للانسان وكل ما كان الامر كذا وجب ان ينتقل نفوسها الى الابدان الانسانيه
اما ان لها نفوسا غير منطبعه فبيانه من وجهين احدهما ان كل عضو للحيوان ينقص ويتحلل ولو فرض ابطل
ولنفرض فيها عضو ليس للتحلل اليه سبيل لان الحراره والهوا المحيط بالابدان وغير ذلك من الاسباب المحركة
هي طبعا مجتمعه محلله فلو كانت نفوس الحيوانات منطبعه في ابدانها لكانت تنتقص بانتقاص البدن الذي هو
محلها بل كانت تعدم اصلا من حيث هي بتلك النفس لان عدم جزء الشي يكون في عدمه وكان العرض مثلا الانزال
تنتقص بنقصه الحيوانيه بانتقاص بدنها وتحلله تنتقص في نفسه واللون غير عام اول وهو الذي في هذه
السنه مثل غيره بنفسه وبدنه معا ونحن نعلم قطعا ان هذه هي تلك وحيث لم يكن هي بدنها فهي هي بنفسها
وثانيهما ان ما نراه يصدر من الحيوانات من عجايب الافعال كمسدسات النحل والحبل في تحصيل الغذا وغيره و
التحرز من الموذيات والشفقه في تربية الاولاد وغيره اشيا يعسر احصاوها يشهد كله بان لها نفوسا غير
حاله في الابدان حلول انطباع والا لكن بل هي نفوس مجرده كما لنا ومن وجوه سعاده لهذه الافعال بذلك
انا نحن مع تجرد نفوسنا قد لا نهتدي في كثير من الحوالات الى ما تهتدي اليه ولا نقدر على مثل ما تفعله وعندها
من الفطانه ما ليس عند الاطفال منا والجاهل يحكم انه لولا التجرد بنفوسها لما كانت حالها هكذا واما قلنا ان

فلما كانت لها نفوس ناطقة وجب ان ينتقل تلك النفوس الى الابدان الانسانية لان العناية
تقتضي ان لا يهمل نوع عن كماله ولا يمكن ان تتصل هذه النفوس الى كمالها الا اذا تعلقت بالابدان
الانسانية اذ الحكمة في التعلق به هو التوصل به الى تحصيل الكمال فيصل ان يرتقي بنفوسها المجردة
الى المرتبة الانسانية بالانتقال الى ابدانها الحجة الخامسة ان المحققين من الحكماء الاولين ومنهم
افلاطون ومن قبله كانوا يقولون بالتناسخ ويرونه وقد كان هولاء مع علو مرتبتهم في العلوم النظرية
لهم علوم مشاهرية ومنهم من وصل الى درجة النبوة ولو لم يكن ذلك حقا في نفسه لما كان معتقدا لهولاء
الحجة السادسة ان الجدد الانبياء عليهم السلم قد اشاروا الى التناسخ في الكتب المنزلة عليهم وعبر عنها الايات
التي ذكرها في الكتاب وهي بمعارب التصريح وبعد ذكر هذه الحجج الست عارضها بوجه جرت عادتهم
ان يستدلوا به على ابطال التناسخ ابدا واشار اليه اشارة من غير تقرير وهذا تقريره لو تعلقت
النفس المفارقة لبدن ببدن آخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقها بالآخر عقيب المفارقة او لا عقيبها فان
كان عقيبها وجب انه متى فني بدن حدث بدن آخر فيتصل به فيكون ... وهو باطل وايضا فاما ان يكون
عدد الابدان الكائنة مساويا لعدد النفوس المفارقة او اقل او اكثر والكل باطل اما المساواة فلان
النقل اذا كان بالنزول عن الانسان الى الحيوانات والنبات فظاهر ان اعداد الحيوانات والنباتات نباتات
يزيد على الانسان بما لا يتناسب فيفضل ذوات النفوس على النفوس وعليه يقاس حال النزول من
الحيوان الى النبات وان كان بالصعود منهما الى الانسان فالنفوس المستقلة تفضل على الابدان و
على التقديرين لا مساواة واما كون عدد الابدان الكائنة اقل من عدد النفوس المفارقة فباطله
ان تلك النفوس لا بد ان يزدحم منها عدة على بدن واحد فان لم تتمانع وتدافع عن ذلك البدن فعند تعلق
عدة نفوس ببدن واحد وقد سبق بطلانه وان تمانعت وتدافعت عنه بقيت معطلة اما كلها او
بعضها وهو محال واما كون عدد الابدان اكثر فلانه يقتضي اسبابا باطلة لان الامر لا يخلو اما ان يتعلق
بنفس واحدة بالعموم ببدن واحد او لا يتعلق فان تعلقت لزم ان يكون للحيوان الواحد هو بعينه غيره
وان لم يتعلق فان حدث لبعض تلك الابدان نفس مع تعلق النفوس المستنسخة ببعضها فهو ترجيح
من غير مرجح وان لم يحدث لبعضها نفوس بقي بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس هذا كله على تقدير
ان يكون تعلقها بالبدن الآخر عقيب المفارقة لبدنها الذي قبله فاما ان لم يكن تعلقها عقيب تلك المفارقة
بقيت تلك النفوس فيما بين البدنين معطلة وهو باطل ولانه لو جاز ذلك مدة لجاز اكثر منها ودائما فلم
يكن التناسخ واجبا وهو المطلوب ولما اشار الى هذه المعارضة اجاب بانا لا نسلم بطلان
المطابقة عدد الكائنات لعدد الفاسدات وان يتصل بتلك فيكون بحيث يطابق وقت الفساد وقت
الكون فان الامور مضبوطة بمقادير ملكية عالية فان من الامور الفلكية المستترة ما خفي علينا ادوارها
ولعل هذا النظام

ولعل هذا النظام وجب بقانون مضبوط في العناية ولم يحصل لنا الاطلاع عليه ولما انه وجب
في جسارة بعض الناس ربح حتى لا يبقى المال بينهما معطلا فكذلك جاز ان يجب من موت بعض الابدان
حياة بعض آخر منها لئلا تبقى النفوس معطلة عن البدن وما قيل في منع مساواة عدد الابدان الكائنة
لعدد النفوس المفارقة ليس بلازم فانه من الجائز ان لا ينتقل جميع النفوس التي للحيوانات الى الانسان
ولكن ينتقل بعضها دون البعض فيطابق عددها اسفل عددها اسفل اليه ولذا ان كانت منتقلة من النبات
اليه او كان المنتقل اليه من الحيوان والنبات لاحتمال ان ينتقل اليه بعض هذا وبعض هذا او على تقدير
ان ينتقل الى الانسان من جميع الحيوانات وجميع النباتات فليس ينتقل اليه كلها ابتداء من غير توسط
بل جاز ان ينتقل الى نبات آخر ايضا او حيوان ولا ينتقل الى الانسان الا بعد ادوار كثيرة من الانتقال
فيكون فيما بين الانسان المنتقل اليه وبين الحيوان او النبات الذي وقع الانتقال منه اولا مراتب كثيرة
من الانواع الحيوانية او النباتية حصل الانتقال اليه بواسطة الانتقال اليها ومدة بقاء تلك النفوس
متعلقة بابدان تلك الانواع مختلفة فمنها ما هي طويلة الاعمار ومنها ما هي قليلة الاعمار وليس
ذلك مضبوطا لنا انما نعلم انه على وجه لا يمنع الانطباق ولولا كثرة نفوس ترجع في ازمنة طويلة
الى ابدان اسفلت دورا لكان النظام ممتنعا على تقدير ان لا يكون هناك نفس حادثة للنفوس ولا خلاص
لبعضها عن الابدان ومن الجائز ان يكون النقل من الانسان الى بعض الحيوانات دون بعض ويكون
ابدان ما يقع النقل اليها غير مستعدة لقبول الفيض الحادث من المفارق بل يكون استعدادها بحصول
على النفوس التي ينقطع تصرفها عن الهياكل الانسانية منتقلة تصرفها الى تلك الابدان ولا يكون
ذلك لكل نفس انقطع تصرفها عن بدن انساني بل للنفس التي هي محتاجة بعد الى العلاقة البدنية واما
السعداء من الناس وهم الذين اذا انقطع تصرفهم عن البدن لم يتعلقوا ببدن آخر غيره بل حصل لهم التجرد
الكلي لعدم احتياجهم الى التعلق بالبدن وهولاء الذين قيل عنهم في التنزيل لا يموتون الا الموتة الاولى
هذا آخر ما ذكره من الجواب عن المعارضة التي اشار الى تمام ... الى ذكر بعض حجج القائلين بالتناسخ
الحجة السابعة لو لم يكن التناسخ حقا لما استمر القول بان الجهل المركب والبسيط يتصفان النفوس
بعد الموت والثاني باطل فالمقدم مثله وبيان ذلك ان الجهل المركب يفتقر الى التخيل اذ لا ... من التصورات
وتصديقات على خلاف ما ينبغي جازمة والتخيل لا يكون الا بآلة جسمانية ومفارقة النفوس للابدان
بالكلية لا يبقى معها للنفس آلة جسمانية فلا يبقى معها لها التخيل ولا تخيله مخصصة بصورة صورة جزئية
ولا اضافات متجردة بل تكون هي المخصصة للصور لان بعد المفارقة لا يبقى النفس واقعة تحت الحركات السماوية
والزمان واذا لا تخيله ولا اضافات كما في السرمد الذي هو نسبة الامور الثابتة الى الامور الثابتة كما
عرفت فلا جهل مركب واذا لا جهل مركب فلا تعذيب بالجهل المركب وبيانه في الجهل البسيط انه وان بقي

ان الجهل المركب

في النفس بعد المفارقة ملكات اكتساب العلوم وهو نصر بها في البدن قد انقطع فلم يبق لها مدد
ادراكي ليحصل لها بعد المفارقة العلم بان هناك علوما غير حاصلة لها فلا يتشوق الى تحصيل
ما لم يكن حصل لها من العلم فانه لا يتشوق الى ما لا يتصور له بوجه ما لا يخص له نوع التشوق
الحسي دون شي ولا قوة بنزوعه بعد مفارقة البدن ليستا والنفس بها الى اشيا كثيرة فلا
تألم النفس بعد العلم الذي هو الجهل البسيط فلا وجه لتألم النفس بعد المفارقة الطيبة للابدان
بل وجه لالتذاذها حينئذ حاصل وبزوال المشوشات الحسية التي كانت مانعة من الاتصال بالمفارقات
السماوية والجواهر المجردة بالكلية وان سعدت بموت البدن فلو كان حال النفس بموته حال من
رفعت قواه فاتصل بتلك المبادي نال اللذات العلى ويتحقق ذلك فيما بعد ومن انصف من
نفسه وجد بصدد بيان مرتبة الحجة الثامنة ان النظر الى احوال الحيوانات يدل على ان لها نفوسا
ناطقة منتقلة اليها من الانسان او حيث استفاد منها [illegible] من اربعة اوجه الوجه الاول ما
نجده فيها من الاخلاق كتكبر الاسد ورياسته الوجه الثاني ما نجده لبعضها من القوة المعجزة للانسان
وطريق الاسد لا لرمز ذلك ان هذه القوة اما ان تعود الى بدن الحيوان او الى نفسه والعايد الى
بدنه اما المزاج او لا المزاج فان كان للمزاج فالانسان اولى بذلك لان مزاجه اتم وليس الامر كذلك
ان طلعنا في القوة التي ليس للانسان مثلها وان لم يكن لمزاج البدن بل لامر اخر يتعلق بالبدن فليس
في البدن ما هو مظنته ذلك الا كبر الجثة والضخامة فانا نجد زيادة القوة في الاكبر مانعة لها وهي لا
يجوز ان يكون هي سبب قوة الحيوان لان الجسم الارضي طبعا كان امتنع نقله المحرك عن جهات تحريكه اياه
وايضا فان زيادة القوة بزيادة الضخامة غير مطردة وان كانت اكثرية ولو كانت سببا لاطردت
وقد نجد في الحيوانات التي يزيد قوتها على قوة الانسان اضعافا لا يزيد جثته على جثة الانسان فان
زاد عليه لم يكن زيادة يعتد بها فلا تناسب تلك القوة التي تزيد الحيوان هي اذن منسوبة الى نفسه فلو
لم تكن مجردة واجبة التعلق بالبدن الانساني لكانت النفس المنطبعة قد زادت قوتها على النفس
المجردة وذلك محال الوجه الثالث الرئيس الذي نعوم النحل في امارة العسل [illegible] السباع الذي
ينسب جمع [illegible] الدال على وجود التعلق بالابدان الانسانية الوجه الرابع
ان نفس الحيوانات مدركة للكليات وكل نفس مدركة للكليات فهي مجردة فانفس الحيوانات مجردة
واذا كانت كذا فهي من نوع نفس الانسان فلابد من انتقالها الى ابدانه اما دليل ادراكها للكليات فهو ان
الحيوان مثلا اذا احترز من الهر او الذئب فلا يخلو اما ان يكون احترازه عن هر او ذئب معين في خياله او
من هر او ذئب غير معين بل كلي لكن ليس بهر كما زعم من يدعي انه لعمر الانسان من الحيوانات ادراك كلي
ادلوها زعمنا ان تحرز عما خالفه في المقدار واللون والشكل والوضع لكن يحترز عما لعله في

اكتسابها من البدن فانه
يحصل للنفس منه

الكبر كاله صح

الفرس م

ذلك بلبس بعين وان لم يكن بعينها فهو امر كلي فنفس الحيوان مدركة للكلي واما دليل ان كل نفس مدركة
للكلي فهي مجردة ومساوية في النوع لنفس الانسان فقد سبق في علم النفس واما دليل ان
ذلك يلزم منه انتقالها الى بدن الانسان فلان كل نفس مجردة غير منطبعة فلابد وان يستدعي
من العناية سعادة وتلك السعادة اما بالترقي الى الانسان او بما له من عمل بعد مفارقة البدن
وحصول اللذة من العقل من غير اكتساب للعلوم النظرية بواسطة البدن الانساني ممتنع فانتقال
النفوس الكلي للحيوان الى الابدان الانسانية متعين وهذا وامثاله انما يحكم به لمعطي الذوق
السليم له ولعل مسئلة التناسخ من جملة احدى عشر مسئلة ذكر ان المعلم الاول كتمها لمصلحة راها
ولعل من منع التناسخ من الحكماء الاقدمين لم يشر الى التناسخ بمعنى تصرف النفس المجردة في بدن بعد ان
كانت متصرفة في غيره بل منعه بمعنى ان يكون النفس جرمية اي منطبعة في ابدانها وهي مع ذلك دائمة
الانتقال في الحيوانات فان هذا المعنى باطل قطعا لاستحالة انتقال الصور والاعراض وليس ما
اصطلح عليه بالتناسخ الا هذا المعنى الممتنع وما عداه لم يتم البرهان على امتناعه والذي اثبت به
ان النفوس للحيوانات مجردة لا يمشي في جميعها بل في بعضها وهي الحيوانات التي فيها ذكاء لها فطانة
ولا مانع ايضا ان يكون من الحيوانات والنباتات الغير الناسية زمانا طويلا لا كالدود ونحوه ما ليس لها
مثل هذه النفوس التي لنوع الانسان والانواع المنقطعة من الحيوان ويكون في الادوار والازمنة الطويلة
بعد ان لبثت النفوس مترددة في الابدان احيانا ما يخرج بعضها من مقارنة الابدان ويتصل الى عالم
القدس ويحصل لها اللذة الحقيقية ويكون خلاصة من التعلق بالابدان هو المشار اليه في كلام
الانبيا عليهم السلام بخروج بعض الفساق من جهنم التي قيل لها هل امتلات فقالت هل من مزيد كما ورد
في التنزيل واما المخصص لتعلق النفس المفارقة ببدن الحيوان دون بدن نوع اخر فهو ما لتلك النفس
من الاخلاق والملكات فان لكل خلق وملكة بدنا هو اليق به وانسب اليه كبدن الاسد للشجاعة
والتكبر وبدن الثعلب بمن حصل له خلق المكر وبدن النحلة لاهل العمل وعلى هذا ما يدل كثيرة مناسبة بين هذا
الخلق على وجه الترقي من بدن اكمل الى بدن اصغر او بالعكس والاحتمالات كثيرة والحجج المذكورة انما
هي للاقناع وتغليب الظن واذا امعنت هذا الكلام تنبها على ما في الكتاب لم يخف عليك شي من معاني
الفاظه وكيفية ترتيب حججه والوقوف على مقاصده الجواب اما الاولويات فكما قلت الا
ان لكل مزاج كمالا واذا استدعى المزاج الاخص من الواهب فالاكمل اولى واما ثباتها في الحيوان
مستمر ان بعض الاعضاء تحتاج الى الحلول لا الاجل واما العدد فكم عدد من الحيوانات لا تعيش اسبوعا و
منها ما لا يبقى سنة وكذا النبات فكيف يبطل العدد لها على عدد ما يبقى سنين وهو اقل منها عددا
وليس بعض البعض اولى من بعض واما غرايب ادراكات الحيوانات وتجردها بانفها دونه قوى فلكية

والنباتات واما حالات الابل والمارد بالمدركات الحسية ليس ببعيد عن قوة جرمية واما المكتوم
وغير المكتوم فالاعتماد على البرهان فيهما واما ان يكون استدعاء النبات مزاجه نفسا من الواهب
وفيضانها بهذه الخصوصية كما ذكر من قوة المغناطيس من الخاصية لا يصلح لغيره وما زاد عليه
بالاعتدال واذ يتوجع اخر من الكمال عليه فكذلك النبات وغيره من الحيوانات والانسان زاد عليها
بالاعتدال فيزيد عليها نفوس فيض مستقل من الواهب دون تبعيتها واما الرموز النبوية فلها
محامل وسياتي تتمة الكلام من بعد وليس هذا الكتاب محل التطويل   شرع بعد ذكر السؤال
الذي اورده على حجة مانعي التناسخ وبعد ذكر حجج القائلين به في ذكر الجواب عن ذلك وانه عرف
ان تلك الحجج اقناعية والمراد بهذه الاجوبة هو ازالة توهم الجازمين بغلبة الظن لا اثبات علم الجازمين
للتعين فان ذلك ظاهر عند من له بالعلوم الحقيقية ادنى استعمال وانس ولم يورد جوابه الحجج على
ترتيب ايرادها بل قدم واخر والذي دفع به السؤال هو ان الاولويات والرجحانات غير لازمة في عالم
الاتفاقات كما ذكره السائل الا انه اذا كان لكل مزاج كمال فاذا استدعى مزاج النبات الذي هو اخس
من مزاج الحيوان الاخس من مزاج الانسان كمالا من الواهب فمن طريق الاولى ان يكون المزاج الانساني
الذي هو اكمل منه يستدعي ان من اخامر الواهب ايضا واذا استدعى ذلك فلو تعلقت بالبدن نفس
اخرى ناسخة لكان لحيوان واحد نفسان وهو محال والحكم بالاولوية هو حكم اقناعي بعد دفع الاقناعي
باقناعي مثله فيعارضه وذلك هو مقصوده واما دفع الحجج فقوله واما ما بان بين في الحيوان مشهور
ان بعض الاعضاء يسعى الى حلول الاجل فيريد ان يمنع به بعض مقدمات الحجة الرابعة وهي المقدمة القائلة
ان كل عضو ينتقص ويتحلل ومن تامل جواب القائل لم يخف عليه ركاكة هذا المنع وضعفه وما ذكره بعد ذلك
الى قوله وليس بما يعتبر اولى من بعض فهو جواب الكلام المذكور في اخر الحجة السادسة حيث جوز
الانطباق باستثناء بعض النفوس الحيوانية او النباتية الى الانسان دون بعضها وانت تعلم ان الحكم بمنع
هذه الاولوية ضعيف جدا وان ذلك الكلام لا يندفع به والذي بعده الى قوله ليس ببعيد عن قوة جرمية
يشير به جواب الحجة الثامنة ومنع الوجه الثاني من الوجهين المبين بهما ان للحيوانات نفوسا ناطقة من
الحجة الرابعة وقوله واما المكتوم وغير المكتوم فالاعتماد على البرهان فيهما اشارة بالمكتوم الى احتمال ان
ان مسئلة التناسخ من احدى عشر مسئلة كتمها المعلم الاول وبغير المكتوم الى ما حكاه عن من تقدم
ارسطاطاليس من الحكماء من القول بالتناسخ وهو الحجة الخامسة ولا انكار المعتمد في المسائل النظرية
على البرهان لا على المشتهر من الاراء والمذاهب ولعل بعض نواميس الرسل فيه كان يسمى ذلك من
غير ان يدعوهم الى التولية لاجل برهانيته ولا مشاهدة روحانية وكلامه بعد هذا الى قوله فيزيد
عليها نفوس فيض مستقل من الواهب دون تبعيتها هو جواب عما قال في المعارضة المورده في السؤال

دون الانسان فتلك الخصوصية ليست الا بالمزاج على حسب اقواله واعتداله فكان ما استدعا صح

والحيوانية

المذكوره

الذي على حجة مانعي التناسخ وقوله واما الرموز النبوية فلها محامل هذا اشارة الى جواب الحجة السادسة
وتلك المحامل مذكورة في كتب التفسير فلا تصلح الايات المذكورة لان يكون مرجحة لراي التناسخية و
قوله وسياتي تتمة الكلام من بعد فاعلم انه قد اجاب الى ههنا عن السؤال وعن اربع من الحجج الثمان
وبقي من الحجج اربع هي الثلاث الاول والحجة السابعة توعد ههنا انه سيذكر فيما بعد ما يكون جوابا
عنها ويكون تتمة الجواب جميع ما اورده على الحجة المشهورة في ابطال التناسخ ومن يتامل هذا الكلام
لا يقبل في هذا الباب مثل الكلام من الحاسر صعبا   **فصل** اعلم ان اللذات الحسية
الظاهرة يغلبها اللذات الحيوانية الباطنة حتى ان محب الشطرنج وغيره من اللعب بالحجارة على
طيبات المطاعم والانسان يلتذ بمحافظة حشمته على وجه يختار ترك كثير من اللذات على تركها والحر
عن هذا بالانسان بل وعم الحيوانات كذلك حتى ان المرضعة تختار ولدها على نفسها فاذا كانت هذه
هكذا فكيف اللذات العقلية والعوام غافلون عن ان لذات الملائكة وشيعها ليس هو جلال الله اعظم
من لذات البهائم الذي يشاركنا في وقاع وغذاء   ان العوام يظنون ان لا لذة الا ما يدركه الحواس
الخمس الظاهرة وان ما عداها من اللذات المدركة بعضها تارة ينكرونها ويزعمون انها خيالات
لا حقيقة لها وتارة يدعون انها ضعيفة حقيرة بالنسبة الى اللذات الحسية فهو في هذا الفصل
اخذ ينبه على لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة ليبني عليه ما يريد اثباته بعد ذلك وقد نبه
على هذه اللذات الباطنة بامور اربعة اولها لذة الغلبة فانها قد تختار على لذات المطاعم ولو كانت
في امر حقير خسيس كالشطرنج والنرد وغيرهما من اللعب حتى ان الذي يختار استظهارا في شيء من ذلك
يوجب له ان يكون غالبا اذا عرض عليه مطعوم او منكوح ربما رفضهما لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية
وثانيها لذة نيل الحشمة كالجاه وغيره فان كثيرا من الناس يختار ترك كثير من اللذات الحسية على ترك
ذلك وما لهما ويسميه ان استعلاء اللذة الباطنة على الظاهرة ليس خاصا بالانسان بل هو في عم
الحيوانات ايضا مثل ان المرضعة من الحيوان تختار ولدها على نفسها في المطعوم وغيره وربما تخاطر
على سلامتها واذا كانت اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الظاهرة وان لم تكن عقلية فالعقلية
في استعلائها عليها اولى ويمثل في هذا الموضع ايضا بان من كلاب الصيد ما يصبر على الجوع
تمسكه على صاحبه ورابعها لذات الملائكة وشيعتها ليس هو جلال الله الاشارة اعظم
من لذات البهائم المشاركة لنوع الانسان في الوقاع والغذاء بل لا يجوز ان يكون للذة الحيوان بالاكل
والوقاع وغيرهما الى لذة الملائكة نسبة يعتد بها وكيف يجوز ان لا يكون لغير الحيوان سعادة اصلا
كما يظن العوام الغافلون عن اللذات الروحانية   واللذة هي ادراك ما وصل من كمال المدرك
وخيره اليه من حيث هو كذلك فان شئت قيدت بقولك ولا شاغل ولا مضاد فالالم ادراك ما وصل

من افه المدرك وشره المدرك من حيث هو كذلك وان ثبت عما سبق   ان ماهيتي
اللذه والالم بصورهما لدى وجداني فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حاله مخصوصه
هي اللذه وعند الضرب وتفرق الاتصال في عضو حاله اخرى مخصوصه هي الالم وقد عرفت
ان من البديهيات ما يفتقر الى نوع تنبيه واخطار بالبال ولما كانت الحاله التي نجدها ونشعر بها
عند الاكل غير الحاله التي نجدها ونشعر بها عند الشرب والوقاع مع اشتراك تلك الاحوال
المغايرة في كونها لذه فالامر المشترك بين جميعها هو ماهيه اللذه وحصتها وما يختص بكل
واحد منها لا مدخل له في ذلك الا بالعرض وعلى هذا فاس حال الالم وتصوره الان على ان
ننبه على ماهيه هذا القدر المشترك الذي نجده حاصلا في كل صوره يوصف باللذه او الالم و
غير حاصل في كل صورة لا يتصف بهما ليحصل في اذهاننا ذلك القدر مجردا عنه المخصصات
المقترنه به في كل صورة من الصور لئلا يتوهم ان لتلك المخصصات مدخلا في كون اللذه لذه او
كون الالم الما واكثر الحكما نبهوا على تعريف اللذه بانها ادراك الملائم وعلى تعريف الالم
بانه ادراك المنافي وصاحب الكتاب اقام تفسير الملائم والمنافي مقامهما اختيارا للاختصار
ومقتديا في ذلك الرئيس ابن سينا وبايراد التنبيه على ماهيتهما ارشد بان النظر الحكمي ان السعادة
للذوات العاقله من حيث هي عاقله اتم منها للانفس الحيوانيه من حيث هي حيوانيه وكذلك الشقاوة
كما سياتي وقد اعتبر في ماهيه اللذه امورا ثمانيه الاول الادراك والثاني وصول شي الى المدرك
والثالث كون ذلك الادراك ادراكا لذلك الواصل والرابع كون ذلك الواصل كمالا والخامس
كونه خيرا والسادس كون ذلك الكمال كمالا للمدرك والسابع كون ذلك الخير خيرا له ايضا و
الثامن كون ذلك الادراك ادراكا للواصل من حيث هو بالصفات المذكورة والكمال الشي هو ما
من شانه ان يكون لذلك الشي اذا كان حاصلا له والايقانه والخير هو الكمال باعتبار كونه موثرا
عنده فما هو كمال له وانما قيد بقوله من حيث هو كذلك وهو الامر المعتبر في تعريف اللذه اخيرا
لان اللذه ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول الملذ وادراك وصول الكمال
والخير من لم يعتقد كماليته وخيريته لا يلتذ بادراك وصوله اليه واذا كان الشي خيرا من جهة دون
جهه فلا يلتذ بادراكه الا اذا ادركه من الجهه التي هو بها خير دون الجهه الاخرى وقوله وان ثبت
قد يفوت نحو ذلك لشاغل او لمضاد فاعلم ان الشاغل نحو الخوف المانع من الالتذاذ بتحصيل العلم
وغيرها من الملذات والمضاد نحو الكيفيه المانعه للعضو الذائق عن الالتذاذ بالاغذيه الموافقه
كالممرور الذي لا يشتهي الحلوا ويكرهه وعدم اللذه في امثال الصور المذكورين لا قادح به في
التعريف المذكور لماهيه اللذه وحمل بسوا الاعتكافه كما ياتي وبالقيد المذكور سد في الفرح ووضع

السكر وانما حملكم في اضافه هذا القيد ولا اضافه الا ان الفرح والسكر المذكورين سد دفعا
بالقيد الذي قبله ايضا فان العلة في حال الخوف والحلو في حال المرض جاز ان لا يكونا خيرا بحسب
حالهما ذلك ولا يدركهما العقل والحس في تلك من حيث هما خير فالمريض يلذ وقد عدم الشاغل
والمضاد ويكون نائما فلا يحتاج الى ذلك القيد لتكون تتمه له بل لتزيده ايضاحا لا غير ومن عرف هذه
المباحث في تعريف اللذه عرف مثلها وما يناسبها في تعريف الالم والافه نظير الكمال والشر نظير
الخير ولعله اتى بلفظي الكمال والخير على انهما مترادفان وكذا بلفظي الافه والشر وحملهما
على ما لا يوجب التكرار اولى   والحاصل من قوله المدرك كمال وشر وكذا لذه والم باعتبارهما
واللذه متعلقه بوصول الكمال والخير وادراكه من حيث هو كذلك وبطن ان من الكمالات ما لا يلتذ
به عند الوصول مثل الصحه ولسنا كذا فانا شرطنا وصولا وادراكا والمحسوسات عند الاستقرار
لا تدرك على ان المريض عند الاوبه الى صحته عاجلا يلتذ عظيما واللذيذ قد يحصل دون اللذه
كما للمريض المبغض للطعام وانما ذلك لانه ليس بكمال في حالته تلك او لعدم الشعور من حيث هو
كذا ولانه يشترط في الشعور السلامة حتى لا يكون كما للمعده المبغضه للطعام الحلو والفراغ
حتى لا يكون كالممتلي شديدا اذ الم يلتذ بما حضره من الطعام والشيء المولم قد يحصل وقد لا يحصل
الالم لعدم الشعور اما بناء على عدم السلامه كمن سقطت قواه عند الموت او على مانع كالمدرود
السكر فاذا استوت القوه عظم الالم ومن لم يوت ذوقا قد لا يشتاق الى كمال لعدم الكامل
عن لذه الجماع فانتفا شوقه ليس لعدم اراده الوقاع بل لعدم استلذاذه ومن لم يكن له ما يساويه لا
يبالغ في الاحتراز كالمقصر في الحميه لغفلته عن الم الامراض   لما عرف اللذه والالم ذكر
انهما حاصلان بحسب كل قوه من القوى فان الحاصل منهما مختلف باختلاف القوى وقوله واللذه
متعلقه بوصول الكمال الخير وادراكه من حيث هو كذلك تنبيه على ان اللذه والالم مع اختلافهما باعتبار
اختلاف القوى مما على اختلاف الصور متعلقان بالوصول والادراك من الحيثيه المذكوره واقتصر
على اللذه لما مر حال الالم عليها وذكر بعد ذلك تنبيها على تعريف اللذه والجاب عن ذكر الشكوك
ان يجد من كمالات المدرك ما لا يلتذ به المدرك عند وصوله اليه مثل الصحه والسلامه فانهما كمال وخير
مع انا لا نلتذ بهما كما نلتذ بالحلو وغيره وجوابه انا لم نشترط في حصول اللذه لنا وصول الكمال للمدرك
فقط بل اشترطنا في حصولها وصول ذلك الكمال وادراكه من حيث هو كذلك وهذا الشرط مفقود
في هذه الصوره فان المحسوسات عند استقرارها واستمرارها لا تلتفت النفس عن الاحساس بها
بسبب ذلك الاستقرار ولهذا السبب لا نلتذ بحصول الصحه على انا لا نسلم ان الصحه لا نلتذ بها فان
المريض عند عوده الى صحته عاجلا يلتذ بتلك الصحه التذاذا عظيما وانا ربما لعود العاجز ان لا يكون على

مدرع حتى في حال الاستقرار ليس عدم اللذة الا لعدم الشعور والادراك وذكر بعد هذا عده امور
يشنع بها فيما بعد منها ان من الاشيا الملايمه ما يحصل دون حصول اللذة كما ان المريض قد يحصل له
الطعام اللذيذ ولا يحصل له اللذة بل ربما كان مع عدم اللذاذه به كارها له مستقذرا لتناوله والسبب
في عدم اللذه وجوه ثلثه احدها ان حصول ذلك الطعام اللذيذ ليس بكمال لذلك المريض الكاره له اذ
عدم الملائمة من حيث هو مريض اوفي حال كونه مريضا وثانيها انه وان سلمنا انه كمال في تلك الحال
لكن لم يقع الشعور به في تلك الحال من حيث هو كمال وثالثها انه حيث لا شعور فلا لذة ويشترط
في الشعور السلامه والفراغ فانه اذا لم يكن السلامه لم يقع الشعور والادراك كعليل المعده المتعفن
للطعام واذا لم يكن الفراغ فكذلك ايضا كالممتلي شديدا اذا لم يلتذ بما يحضره من الاطعمه التي هي من اوفق
الاشيا له والمريض المذكور لم يحصل السلامه له والفراغ فلم يحصل له الشعور فلم يحصل له اللذة بذلك
الطعام اللذيذ ومن تلك الامور ان السبب المولم ايضا قد يصل الى الانسان ولا يحصل له الالم وذلك
لعدم شعوره بذلك المولم اما بنا على عدم السلامه او على وجود المانع اما الاول فكعدم شعور من سقط
قوله عند الموت بما كان يجده من الم مرضه واما الثاني فكالمحرور والسكران المانعين من التالم بتفرق الاتصال
مثلا والاحساس به وفي الصورتين اذا استوفت القوه وانبعثت وزال المانع عظم الالم بالامر الذي تالم
به قبل ذلك الانتعاش والرابع من الامور التي نبه عليها ان العلم بوجود اللذه وان كان علما يقينيا لا
يوجب الشوق اليها لغايب دونها والاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينا ايضا لا يوجب
الاحتراز منه لغايب متاسابه وادراكه بالحس وذلك يرجع الى تفاوت الادراكات بالشده والضعف
وقد عرفت فيما سبق الفرق بين النظر والمشاهده وبهذا الحد العنين بحصول الجماع لذه ولكنه لا يشتهيه
والعنين نحوه والاكمه ولذلك حال الاكمه عند الصور الجميله والاصم عند الالحان المنتظمه وليس اشتياق
شوق العنين الى الوقاع لانه ليس يلتذ في نفسه بل هو اشتياق ذوقه له هذا في اللذه واما في الالم فمن
لم يباشر وصب الاسقام فلا يبالغ في الاحتراز من الوقوع فيها كالمقصر في الحمية بسبب غفلته عن الامراض
الموجبه للالام المبرحه من جهة اجتنابه لها واعلم ان الذي هو عند الشهوة فهو خير وكمال
هو مثل تكيف العضو الذي له قوه الذوق بكيفيه الحلاوة كانت ماخوذه عن ماده اولم تكن وكذلك
اللمس والشم وغيرهما وكمال قوه الغضب تكيف النفس بالغلبه او شعور بأذى عدو او انتقام فلذلك
قوه على حسب كمالها لذه وكمال الجوهر المدرك ان يصير عالما عقليا ينتقش فيه جميع الوجود من لدن
مسبب الاسباب للوجود الاول اولا على العقول والنفوس والاجرام فلكيتها على النظام الذي له والعلم
ادراكا مع مسلمة حقيقته والعمل لم يقاس لذته الى اللذات الحسيه التي سلفت الاشاره اليها لانها
اشرف المشاعر وادراكاتها اقوى فانها لا تقتصر على السطوح والظواهر كالحواس بل هي مستظهره

البواطن واللوازم فانها لا تستفسل خلاف الحواس والمدركات لادراكاتها لا تتناهى بخلاف ما للحواس
واشرف فان مدركاتها الحق الاول وما يليه من الذوات المقدسه نسبة لذاتها الى لذات ساير
القوى نسبة المدرك والمدرك والادراك الى المدرك والمدرك والادراك والمحسوسات ادراكها
سوف والعقل هو المدرك للحاضر الصافي ولا يكذب اصلا والاعتقادات السيئه اعاهي لعلته
وهم ونحوه واما كمال النفس من جهة علاقه الماده فان يحصل لها الهيئه الاستعلائيه على البدن
ولا تنفعل عن قواه ويحصل لها العداله وهي عفه وحكمه وهي ملكه تتوسط قوه الشهوانيه و
الغضبيه واستعمال القوه العمليه فيما تدبر به الحيوه وما لا تدبر وكمالها بالجمله التشبه بالمبادي
بحسب الطاقه حتى يجرد عن الماده من جميع الوجوه فيستفيد فيه الوجود فاذا لم يستوف النفس
الكمالها اولم يلتذ فان ذلك لعوايق بدنيه ثم نبه هاهنا على ان لكل قوه من القوى
المدركه للانسان وغيره كمالا ولذه تخصها وشرا والما يخصها ولم يذكر هنالك ما لا يخفى ذلك
فذكر هاهنا امثله الكمالات والخيرات المختصه بكل واحده من القوى المدركه التي يتعلق بها
الافعال الارادية وهي القوه الشهوانيه والعمليه وبها نعلم امثله ما يختص بها من الشرور
والافات وبعد لم يتعرض لها اما ما يتعلق بها هو عند الشهوه خير وكمال تكيف العضو
الذي له قوه الذوق بكيفيه الحلاوه وكذا تكيف كل مشعر من المشاعر الخمسه بما يناسب الكيفيات
الملايمه المحسوسه وقد نبه هاهنا على فايده ينتفع بها فيما بعد نفعا كبيرا وهي انه
لا يشترط في حصول اللذه عن التكيف المذكور من كون الكيفيه ماخوذه عن الماده خارجه
او حادثه في العضو من غيران يكون احدث عن امر من خارج فان الذي بالذات يؤدي بالحقيقه في
مثل ما نحن فيه انما هو الامر المرتسم في النفس لا الموجود في الاعيان الخارجه فالخارج ليس سببا
بالذات لحصول اللذه والالم بل هو سبب لحصولها بالعرض ولذلك يلتذ النايم حالة الاحتلام بالوقاع
كما يلتذ به حالة اليقظه والتفاوت في شده اللذه وضعفها ان وقع في امثال ذلك فلشده الاستقرار
في النفس وضعفه لا لاجل الحصول من الماده الخارجه وعدم الحصول منها وهذا الحكم مطرد في ساير
الحواس كاللمس والشم وغيرهما هذا ما يتعلق بالشهوه واما كمال الغضب فهو تكيف النفس
بكيفيه الغلبه او شعورها باذى عدو او بحصول الانتقام منه والظفر به فلكل قوه على حسب
كمالها لذه كما ان لذه الحفظ بذكر الامور الموافقه الماضيه ولذه الخيال والوهم الرجا وهكذا لكل
قوه من القوى ولما نبه على كمال الشهوه والغضب ونبه بذلك على امثله كمالات كل قوه من القوى
البدنيه تحول من ذلك الى بيان الكمال الخاص بالنفس الناطقه التي هي الجوهر المدرك منا وهو الذي يعبر
عنه بكمال القوه العقليه ولا اشكال في كمالها على قياس ما قلنا انما هو باستكمال قوتها النظريه

وشجاعة

والغضبية

والعمليه اما النظريه فبادراك المعقولات واما العمليه فباشتمالها على البدن وقواه هذا على
سبيل الاجمال واما على وجه التفصيل فكمالها من جهة القوة النظرية ان يصير عالما عقليا مرتسما
فيه صورة الوجود كله مبتدئا من المبدأ الاول مترتبا الاسباب وسالكا الى العقول ثم النفوس
السماوية ثم الاجرام العلوية فما بينها وبعدها الى ما دون ذلك حتى يستوفي في نفسها هيئة الوجود
على ما هو عليه من النظام والترتيب مبدأه ومعاده على الوجه الذي جعلت ويكون ذلك الادراك
ملكة حقيقية متمكنة من جوهرها واذا صارت النفس الناطقة كذلك صارت عالما معقولا موازيا
للعالم الموجود تشاهد الحق المطلق والخير المطلق والجمال المطلق متحدة به ومنتقشة بمثاله و
منخرطة في سلكه ومستعدة به ولما قرر ذلك شرع في بيان ان قوتها الكمالية في اقامة البرهان على
ان اللذة العقلية اكمل واقوى من الحسية البهيمية التي سلفت الاشارة اليها وتقرير ذلك ان تفاوت
اللذات هو بحسب تفاوت القوة المدركة والادراكات والمعاني المدركة اما القوة المدركة فكلما
كانت اقوى في نفسها واشرف في جنسها كانت لذتها اتم فان لذة المطعم بحسب قوة شهوة الطعم
ولذة الجماع كذلك واما الادراك فكلما كان اشد كانت اللذة اتم ولهذا كان لذة النظر الى الوجه الجميل
على قرب وفي موضع نير الضوء اتم من لذة النظر اليه من بعد وفي موضع قليل الضوء واما المعنى المدرك
فكلما كان اشد ملائمة كانت اللذة بادراكه اكثر كما ان اللذة من ادراك الوجه الاحسن اكثر منها
من ادراك ما هو اقل حسنا وحيث الامر كذا فلما كان العقل اقوى واشرف من الحس وادراكه اتم من ادراكه
ومدركاته اوصل من مدركاته كانت اللذة الحاصلة من ادراكه اقوى من اللذة الحاصلة من ادراك الحس
على نسبة التفاوت بين المدركين والمدركين والادراكين لكن المقدم حق فالتالي مثله وبيان حقية المقدم
من وجوه سبعة الاول ان القوة العقلية اشرف المشاعر فان القوى الحسية لا تكون الا بالات
جسمانية والقوة العقلية قائمة بنفسها الوجه الثاني ان القوة الحسية لا تدرك الا السطوح والظواهر
مقتصرة عليها والقوة العقلية لا تقتصر على ذلك بل تدرك ظاهر الشيء وباطنه فتميز بين الماهية واجزائها
وعوارضها وتفصل بين الجزء الجنسي والجزء الفصلي والباطن عندها كالظاهر في الادراك ولا شك ان الادراك
الذي لا يقتصر على شيء اقوى من الادراك المقتصر عليه الوجه الثالث ان القوة العقلية لا تفسد كما عرفت
والقوة الحسية تفسد ببطلان البدن فهي ادوم من الحسية الوجه الرابع ان مدركات القوة العقلية
وهي الاجناس وانواعها والمناسبات الواقعة بينها لا تتناهى ومدركات الحواس محصورة في عدد متناه
الوجه الخامس ان من مدركات القوة العقلية ذات الحق تبارك وتعالى وما يليه من الجواهر العقلية
والنفوس السماوية والحس لا يدرك شيئا من ذلك بل مدركاته الاجسام والاعراض الخسيسة المتغيرة و
بين المدركين في الشرف بون بعيد جدا الوجه السادس ان الادراكات الحسية مشوبة والادراكات

العقلية خالصة الى الكنه ومعنى الشوب ههنا انها لا تدرك الا مع زوائد غريبة غير داخلة في ماهية
المدرك فانا لا ندرك اللون بالحس الا وندرك معه طولا او عرضا وقربا وبعدا وامورا اخر غريبة عن ذات
اللون والعقل يدرك الاشياء مجردة كما هي ويجردها عن قرائنها الغريبة الوجه السابع ان العقل لا يدرك
الشيء على خلاف ما هو عليه فلا يكذب اصلا ولولا غلبة الوهم ونحوه لما حصلت الاعتقادات الفاسدة
كما علمت وهذا بخلاف الحس فانه يرى الكبير صغيرا والصغير كبيرا والساكن متحركا والمتحرك ساكنا وغير
ذلك من الاغلاط التي عرفتها ولولا ان العقل يميز صحيح المحسوسات عن باطلها لما حصل من الحس تمييز
قط بل العقل هو الحاكم في مدركات الحواس وادراكه يطابق المدرك من غير تفاوت بل اما ان يدرك الشيء
على ما هو عليه في نفس الامر او لا يدركه اصلا واذ ثبت صدق المقدم بهذه الوجوه فالتالي صادق
ايضا والى صدقه اشار بقوله فنسبة لذاتها الى لذات سائر القوى نسبة المدرك والمدرك والادراك
الى المدرك والمدرك والادراك يريد ان نسبة لذة العقل بمدركاته الى لذات سائر القوى بمدركاتها في
الشدة والضعف والشرف والخسة كنسبة العقل ومدركاته وادراكه الى الحس ومدركاته و
ادراكه في هذه الاشياء هذا بيان كمال القوة النظرية واستعلاء اللذة العقلية على اللذة الحسية
واما كمال النفس الناطقة من جهة القوة العملية على الوجه التفصيلي فهو كمالها من جهة علاقة
المادة بان يحصل لها الاستعلاء على البدن ولا تنفعل عن قواه وذلك بان تستعمل التوسط في
الخلقين الضدين لا ان تستعمل افعال التوسط دون ان يحصل ملكة التوسط والمراد بملكة التوسط تنزيه
النفس الناطقة عن الهيئات الانقيادية وتبقيتها على جبلتها فان التوسط عديم مضادة الجوهر النفس ولا
مائل به الى جهة البدن بل عن جهته لانه تسلب عنه الطرفين دائما والوساطة المذكورة هي العدالة و
هي عفة وشجاعة وحكمة وهذه الثلاثة هي اصول الفضائل الخلقية ومجموعها العدالة فالعفة
منسوبة الى القوة الشهوانية والشجاعة الى القوة الغضبية والحكمة الى القوة العملية وليس
المراد بالحكمة ههنا ما تعارف في معالم الحكمة النظرية فان تلك هي العلم بالامور التي وجودها من افعالنا و
هذه هي الملكة التي تصدر عنها الافعال المتوسطة بين الجربزة والغباوة اعني ملكة توسط استعمال القوة
العملية فيما تدبره للحيوة وما لا تدبره والشجاعة هي ملكة التوسط بين التهور والجبن والعفة ملكة التوسط
بين الخمود والفجور وهذه الاطراف كلها رذائل يجب اجتنابها واستقصاء الكلام في الاخلاق ولمعرفة
الاسباب الاصل منها واجتناب الاراذل يستدعي بسطا للكلام لا يليق بهذا الشرح وقد صنف فيه كتب
مفردة فمن اراد فليرجع اليها وبالجملة فكمال النفس الناطقة من جهة علاقة البدن ان تستولي على القوى
البدنية ولا تستولي هي عليها فان تكون شهوة الانسان وغضبه وفكره في تدبير الحيوة وغيرها على
الاعتدال وعلى ما يقتضيه الرأي الصحيح والاولى ان ذكر في هذا الموضع جملة من الفضائل والرذائل الخلقية

بالقوى الثلث فمن نتايج الحكمة الفطنة وهي جودة الحدس ويقابلها البلادة والبيان وهو حسن
نقل ما في ضمير المخاطب الى ضمير من يخاطبه ويقابله العي واصابة الراي وهو حسن ملاحظة عواقب
الامور التي يتفكر فيها حتى يدرك جهة الصواب على الوجه الملايم والحزم وهو تقديم العمل في الوقت
الممكن وتوقعها بما هو اسلم وابعد عن الغرور ويوازنه العجز والصدق وهو مواقعة الاله المغيرة
للضمير بحيث سواء كان ايجابا وسلبا وصدقها هو مواقعتها للامر في نفسه والموازي له هو الكذب
والوفا وهو ثبات النفس على مقتضى ما صمت والترحمت وهو ما زاء الجفا والغدر والرحمة وهي
لحوق الرقة على ما حل به المكروه من الجنس ويقابلها القساوة والحيا وهو هيبة للنفس بمقتضى
حسن الامتناع على امر يلاحظ تاديته الى اللوم ويوازنه الوقاحة وعظم الهمة وهو ان لا يرضى
الانسان من الفضائل الا باعلى ما يقدر عليه ويوازي هذه الدناءة وحسن العهد وهو المحافظة
على احوال القرابات والصداقات ولا عتنابها وبذكرها ويوازنه سوء العهد والتواضع و
هو حط الانسان نفسه دون منزلة تستحقها من غير نقيصة وفي موازاته التكبر والصلف
هذه اجل عشر فضيلة تختص بالحكمة ويقابل كل منها رذيلة ومن نتايج الشهوانية القناعة و
السخا فاما القناعة فهي ضبط القوة الشهوانية عن الاسترسال بالزايد على الكفاية وعن الحرص
على ما نسا له من الغير وهي بين الحرص والاستهانة بتحصيل الكفاية واما السخا فهو ملكة الانسان
لبذل ما له من المال الخسيسة وعلى حسب الحاجة والراي الصحيح وهو بين البخل والاسراف ومن
نتايج الغضبية حسن فضايل هي الصبر وهو ضبط القوة الغضبية عن سلطة الناشئ بالمكروه
النازل الذي يوجب العقل احتماله وعدم الجزع عنه او ضبطها عن حب مشتهى يوجب العمل اجتنابه
والحلم وهو الامساك عن الاسترسال الى دعا الغضب الى الانتقام من الجاني بحسب ما يقتضيه العقل
لا ما على مانع خارج وسعة الصدر وهو ان لا يستفز النفس هجوم الحوادث بحيث يحيرها يستعمل
الواجب وان عظم الوارد وكتمان السر وهو ضبط قوة الكلام عن اظهار ما في الضمير في غير وقته واهله
والامانة وهي حفظ النفس عن التصرف في مال الغير عند ما يقع به وحفظ ذلك عن غير صاحبه الا باذنه
وضبطه عما يفسده بحسب الطاقة او كان مما يحتاج الى ذلك والرذايل المقابلة لهذه الاسامي الحقد
والحسد وسرعة الانتقام والمسكنة والنميمة والخيانة واذاعة السر وضيق الصدر والخيانة ولا
يناسب هذا الموضع من نتايج الاخلاق اكثر من هذا القدر فقد بان من مجموع ما ذكر ان كمال النفس
بالجملة هو التشبه بالمبادي العالية بحسب الطاقة البشرية حتى تبقى النفس مجردة عن المادة من جميع
الوجوه متشبهة بمعنى الوجود ولا يتم التجرد بالكلية الا عند ترك البدن والانقطاع عنه انقطاعا
كليا وقوله واذا لم تسمو النفس الى كمالها او لم تلتفت الى ذلك لعوائق البدنية يريد ان تقسمه على حال

انهر

اشكال يرد على هذا الموضع وهو ان المعقولات لو كانت كمالات النفس الانسانية لاشتاقت الى
حصولها عند فقدها والتذت بها عند وجدانها وتالمت بحصول الجهل المضاد لها فان ذلك هو شان كمالاتها
وتشتاق الى تحصيلها وتالم بحصول اضدادها كاشتياق القوة الباصرة الى النور وتالمها بالظلمة و
حيث ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها من الالتفات الى المعقولات وعدم الالتفات الى تحصيل
الذوق فلا تحصل اللذة والشوق لما مر من الاصول واضداد الكمالات لما كانت مستمرة الوجود
وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم يكن مدركة لها ادراكا واحدا من الامرين يمنع من الادراك كما سبق
ووصول المنافي مع عدم ادراكه لا يوجب التالم به كما سبقت عليه وهذه كلها عوايق راجعة الى البدن
وقواه وبها سقط ما اورد من الاشكال وهذه الهيئات والملكات الردية اذا امكنت بعد
المفارقة كانت النفس معذبة بكونها قبلها الا انها زال عنها مانع الادراك ولست منطبعة فيها
على الاشتياق الى ان تحصل لها ملكة الاتصال بالعقل الفعال وقد حيل بينها وبين ما تشتهي فتتالم بالجهل
المركب والجهل المركب هو عدم العلم بالحق مع اعتقاد نقيضه ومن كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى
واضل سبيلا يسعى مقهورة معزولة بالعابر يتفسح ولا بحجم في مار روحانيه اشد من نار جسمانيته والجهل
المركب هو الذي لا يرجى فيه النجاة بل يابد وما كان بسبب العوارض فيزول ولا يدوم ان النفس
الانسانية وان كانت في الابتداء لا يمكنها اكتساب المعقولات الا بواسطة البدن بما يحصل من الحواس
الظاهرة من الحالات التي يتصور النفس منها المجردات الكلية فان البدن بعد تحصيلها بواسطته المعقولات
يصير بالاعلى منها ومانعا لها من التمتع بكمالها وشاغلا لها عن الالتذاذ بما يلائمها كما علمت فهو السلم
والمركوب الموصل الى المقصد المانع من الاستمتاع به بعد الوصول اليه فالبدن هو الحجاب والمانع للنفس
الناطقة عن الاتصال بالمبادي العقلية واكتساب كمالاتها منها اذ هي مستعدة بجوهرها للقبول من تلك
المبادي وتلك المبادي ليس من جهتها بخل بل الفيض من قبلها مبذول واذا كان الفاعل التام الفاعلية
موجودا وكذا القابل فلا يتخلف الاثر عنهما فان تخلف مع تمامية الفاعل فليس ذلك الا لعدم الاستعداد
التام في القابل وقابل الكمال من المبادي المذكور هو جوهر النفس والتفاتها الى جهة البدن وما حصل لها
بسبب مقارنته من الملكات والهيئات الردية هو المانع لها من قبول كمالاتها عنها ومع تلك الهيئات
والملكات عن ذلك ليس مقصورا على حال تعلق النفس بالبدن بل اذا فارقت البدن وكانت هذه الهيئات
والملكات الردية ممكنة في جوهرها كان حالها بعد المفارقة في الحجاب عن تلك المبادي كحالها قبل المفارقة
بل اسوا حالا لانها في حال تعلقها بالبدن وان كانت محجوبة عن كمالها لكن اشتغالها بالبدن يمنعها من
التالم بذلك فعند ترك الاشتغال به زال عنها مانع الالم فتتالم بفقد ذلك الكمال وتلك الهيئات المؤذية لها
مضادة لجوهرها وقبل المفارقة كانت كالمشغول بالقتال او الخوف اذا لم يشعر بما من شانه ان يكون مولما

لها ولست النفس منطبعة في البدن حتى يبطل انطباعها فانه هو المانع من اتصالها بالعقل الفعال
لا الهيئات ولا يكون حالها بعد المفارقة كحالها قبلها فانه قد تبين ان تعلقها بالبدن ليس تعلق انطباع
بل علاقتها معه علاقة شوقية اذا قويت كانت حايلة بين النفس ومقتضى طبعها فاذا فارقت النفس
وكان اشتغالها بعوارض البدن وشهواته ونزوعها اليه وعشقها الطبيعي له باقيا فالم وهو الذي كان
حايلا بينها وبين كمالها فلا شك انها تبقى ممنوعة عن الكمال كما كانت او وجود المانع كما كان واذا عرفت
هذا فاعلم ان النفس الناطقة اذا فارقت البدن فلا تخلو اما ان يكون قد حصل لها بمقارنته هيئات و
ملكات رديه او لا يكون فان كان فاما مع عقايد فاسدة او لا معها فان لم يكن فاما ان يكون كاملة من
جهة قوتها النظرية او لا يكون وغير الكاملة فاما معتقدة للعقايد الفاسدة او غير معتقدة فالاقسام
خمسة الاول ان يكون النفس متلطخة بتلك الهيئات والملكات ولها عقايد فاسدة والثاني ان يكون متلطخة
من غير اعتقاد فاسد والثالث ان يكون غير متلطخة وهي جاهلة من جهة القوة النظرية والرابع ان يكون غير
متلطخة وهي معتقدة للعقايد الفاسدة والخامس ان يكون غير متلطخة ولا معتقدة وصاحب الكتاب قد ذكر
في هذا الموضع حكم النفس بعد المفارقة في ثلثة اقسام منها هي الاول والثاني والرابع واخر حكمها في قسمي
ما الثالث والخامس والاعتقادات الباطلة التي اشار اليها بالجهل المركب الذي نفسره بانه عدم
اعتقاد الحق مع اعتقاد نقيضه وقد بين ان هذا الجهل بعد المفارقة يقتضي العذاب الشديد سوا كان
معه في النفس هيئات اخرى رديه او لم يكن اما اذا كان معه هيئات رديه فهو القسم الاول من الاقسام
المذكورة فلان تلك الهيئات تقتضي الشوق الى مقتضيات البدن وقد حيل بالموت بينها وبين ما تشتهي
وسالم لجهلها المركب لان فضل الكمال وهي تعتقد انه كمال راجحه للوصول اليه بعد المفارقة فاذا فقدت
بعد الموت ما رجته صارت تعتقد ان ما رجت الوصول اليه خايبة مغبونه وصاحب الجهل المركب هو لكما
لكماله من حيث الماهية المعترف به من حيث الانية فهو ابدا مشتاق الى الكمال العايق عنه ولكون
الة ذلك الشوق قد فاتت بالموت بقي معذبا دايما وذلك هو الالم العظيم الذي لا اجل له واما اذا لم
يكن مع الجهل المركب هيات رديه وهو القسم الرابع فمجرد ذلك الجهل المركب يكفي في حصول العذاب
الدايم بعين ما قلنا وبعين ما نبه لا يقتضي الجهل المركب دوام العذاب كزوال العذاب الذي يقتضيه الهيات
الرديه لا يكون دايما بل لا بد من زواله وقد نبه على ذلك بقوله وما كان بسبب عوارض يزول ولا يدوم
مع زوال العوارض تلك الهيات وتزول اليها زوالها بما استعدت منه من الافعال والامزجه وهذه الهيات
تختلف في شدة الرداءة وضعفها وسرعة الزوال وبطؤه وتختلف التعذيب بها بعد الموت في
الكم والكيف بحسب الاختلاف ولعل قرب زوالها وبعده تابع لقوتها وضعفها فتكون الاقوى ابطاء
زوالا والاضعف اسرع وحصل ان يعلم ان هذا البحث كله انما هو على تقدير ان لا يتعلق النفس بعد المفارقة

البدن بشي من الاجسام اما على تقدير تعلقها بشي منها سوا كان ارضيا او شبيها بها حيوانيا او غير
حيواني فان هذه المباحث كلها تكون ظاهرة السقوط واذا تاملت هذه الجملة لم تخف عليك في هذا
الموضع شي من مقاصد الفاظ الكتاب سوال فارق النفس عالم الاتفاقات والالم
لا يعدم بذاته فكيف يتخلص جوابه ان في عالم النفوس تجددات وان لم يكن الالتحاق بنفوس
مفارقة لكن في التجدد يتيسر ظاهره تتصل بنوعها يستلزم المفارقات ويلزم ذلك في بهاء
الانوار من كل على الاخر والاسى للنفس المتلطخة سالم بالاتصال فلما دخلت امة لعنت اختها
توجيه السوال هو على دعواه ان الهيات الرديه الباقية في النفس بعد المفارقة تزول
ولا تدوم بها التعذيب وتقريره ان النفس بمفارقة البدن يكون خرجت عن عالم الاتفاقات والحركات
السماوية فلا تخلو اما ان يكون تلك الهيات الباقية معها شعورية او غير شعورية فان كانت غير
شعورية فهو خلاف دعواكم وان كانت شعورية فان لم تزل ذلك التعذيب بعد المفارقة فهو خلاف
دعواكم ايضا وان زال فلا بد لزواله من سبب وذلك السبب اما ذاته او غيرها لا جايز ان يكون
غيرها لان ذلك الغير لا بد وان يكون حادثا والالم يستمر تلك الهيات بعد المفارقة مدة ما وكل
حادث فلا بد وان يستند الى الحركات السماوية فيكون النفس منفعلة عن حركات السماويات فلم
تكن خرجت عن عالم الاتفاقات والمقدر خروجها عنه هذا خلف وعلى هذا نبه بقوله فارق النفس
عالم الاتفاقات ولا جايز ايضا ان يكون سبب زوالها هو ذات ذلك الالم اذ الشي لا يكون سببا
لانعدام نفسه والا لما وجد واليه اشار بقوله والالم لا يعدم بذاته واذا لم يعدم الالم الحاصل من
الهيات المذكورة لا بذاته ولا بغيره فلا يعدم اصلا فلا يتخلص النفس المذكورة من العذاب وهو على
خلاف الغرض واما الجواب فتقريره انا لا نسلم ان النفس بموت البدن فارقت عالم الاتفاقات
وهذا المنع وان كان كافيا في دفع الايراد الا ان المصنف ذكر مستنده على سبيل التبرع وذلك المستند
هو ان في عالم النفوس تجددات مستندة الى الحركات الفلكية ويكفينا في اثبات هذه التجددات
ما نعلم من التحاق النفوس المفارقة للابدان قريبا بعدها على الدوام والاستمرار واستعداد يكون
الالتحاق المذكور موجبا لاحوال تتجدد لكل نفس من النفوس المفارقة او لبعضها فيحصل من هذا الالتحاق
تجددات اخرى في عالم النفوس المفارقة وتلك الاحوال هي اللذات والالام التي اشار فيما ذكره من
قوله ولكل نفس ظاهرة تتصل بنوعها الى اخر الكلام وهو الاية المذكورة لما اورده على وجه الخطابة
والاقناع وللبله والصلحا والزهاد لكل سعادة بحسبه واما ما يقال انه يكون في الهوا
جرم مركب من بخار ودخان موضوعا لتعلقات بعض النفوس البله فيحصل لهم سعادة وهمية وكذلك لبعض
الاشقيا لشقاوة وهمية لا اصل له اذ ما هو في الهوا الاسفل فانه اعتدال فان [illegible] من النار فيتحلل بسرعة

الى جوهره وان كان دونه في الصفا فاما ان يحصل هوا وتتكاثف فيه ويصير بردا وليس فيه جرم محيط تغلب
عليه اليبس ليحفظ عن السيلان ويمنع غيره عن مزاحمته ويصير فيه محل التخيل مستقلا به ولا بد من جرم
يابس ليحفظ فيه الصور وهو رطب ليتقبل   لما ذكر حكم النفس بعد المفارقة في الاقسام الثلثه
من الخمسة المذكوره شرع في حكمها الخامس وهو ان تكون غير متلطخه بالهيات والملكات الرديه
ولا مستعدة للاعتقادات الباطله والنفوس التي بهذه الصفه هي نفوس البله وهم الذين تغلب عليهم
سلامة الصدور والسذاجة كالاطفال ومن يجري مجراهم وكذلك نفوس الصلحا الزهاد وهذه النفوس ان
لم تتعلق بشي من الاجسام فهي من اهل السلامه والخلاص لخلوها من اسباب اللذه والالم وان تعلقت
بشي منها فذلك هو الذي قال انه صاحب الكتاب وحكم بان لتلك النفس بسبب ذلك التعلق سعاده
تليق بها وتناسب مرتبتها وهذا التعلق لا يخلو اما ان يكون على احد وجوه التناسخ المذكوره اولا
يكون فالاول قد عرفت الكلام فيه واما الثاني فاما ان يكون ذلك الجسم من الاجسام الكائنه الفاسده
او الاجسام السماويه فان كان من الكائنه الفاسده فهو ما جوزه بعض الناس وزعم انه لا يبعد
ان يكون ذلك الجسم في الهوا ويكون مركبا من بخار ودخان لا على ان النفس تصير بعد المفارقه نفسا
لذلك الجرم مدبره له فان ذلك عين مذهب التناسخ والكلام انما هو على تقدير بطلانه بل على ان ذلك
الجرم يكون موضوعا لتخيلاتها فان التخيل لا يمكن الا باله جسمانيه فيتخيل بهذه الاله جميع ما
اعتقدته من احوال السعادة الاخرويه ومن الجائز ان يكون هذا الجرم او مثله موضوعا لتخيلات بعض
الاشقيا فيتخيلون به العقاب المصور لهم في الدنيا وهذه هي السعاده والشقاوه الوهميتان
وقد ذكر في الكتاب ان هذا الراي لا اصل له واحتج على [illegible] بان هذا الجرم اما ان يكون فيه شي من عنصر
النار او لا يكون فان كان فيه شي منها احالته بسرعة الى جوهرها او من طباعها ذلك وان لم يكن فيه شي منها
فان وجد ذلك في الهوا فاما ان تحلله الحر والشمس او يكثفه البرد فينزل من حيز الهوا الى حيز الارض
او الما والا فلا يخلو ان يكون حال هذا الجرم كحال الروح التي لنا ممنوعا عن السيلان والتحلل ومزاحمة غيرها لها
ملتصقا بما فيه من الاعضا التي تغلب عليها العنصر الارضي المانع اذ لا يمكن ذلك في وسط الهوا الغير
المجاور للارض اذ لا جرم هناك لا بد وان يكون الممتاز هو العالم عليه والاثم مستقر ويثبت في ذلك
الحيز والجرم المانع لا يصير فيه محلا للتخيل مستقلا به فان ذلك لا يتاتى الا لجوهر يابس يحفظ فيه الصور
المتخيله وجوهر اخر رطب ليمكن قبوله لتلك الصور كما هو الحال في ابدان الحيوانات هذا ما ابطل به المصنف
هذا الراي وهو انما يصح في ابطاله لجواز ان يصير ذلك المركب صوره نوعيه تمنعه من التاثر عن النار و
ان كان متاثرا بها كما في الحيوان المسمى بالسمندر ويمنعه ايضا عن التحلل والسيلان كيف كان او ان لم يمنعه عن
التحلل فيمده الله عوض ما يتحلل كالقوه الغاذيه التي في الحيوان والنبات ولذلك الحال في منع السيلان والجمع

الارضي عن الزوال او الصوره في الجسم المانع عن سرعة الانفكاك وكان صاحب الكتاب قصد الاقناع في
هذا الموضع لا التحقيق لان اصل المذهب الذي قصد ابطاله لم يدع اربابه فيه اليقين بل الظن فيقتصر
ان يعامل ما يسمى الظن في الاثبات بما يسمى الظن في الابطال والبرهانيه فيما يتعلق بالسعادة والشقاوه
الاخرويه تجري هذا المجرى والامر المستفاد منه ليتحقق من اياته ويعرف بالمواهب والقواعد السالفه واذا
تاملت ما ابطل به التناسخ وهذا الراي لم يخف عليك انه لم يذهب عليه ان ما ذكره في ابطالهما ليس هو
برهانا بل هو من الاقناعات الركيكه والخطابات الواهيه واما تعلق النفوس المذكوره ببعض
الاجرام السماويه فهو الذي صرح بميله اليه بعد ابطاله المذهب المذكور بهذا الوجه الاقناعي
واما ما قاله بعض العلماء من كون جرم سماوي موضوعا للتخيلات فان فيه من السعدا والاشقيا لانهم لم
يتصوروا العالم العقلي ولم يستطيعوا علاقتهم عن الاجرام وهم بعد على القوه التي باعتبارها احتاجت
النفس الى علاقه البدن فكلام حسن اما السعدا فيتخيلون ما اعتقدوه واستلذوه ويلتذون
بها وكذا جميع ما يلذونه عقلا بل تلك الصور اشرف مما في مدركات هذه الاجرام مما لا يسمو بها هذه
الكدورات واتم وابعد من الزوال والانفكاك لقوه في التذ ولكن لا يستطيع علاقتها بعد وجودها اذ لا
تشارك في الجرم السماوي سوال فالنفوس المفارقه لكل طبقه غير متناهيه فيلزم سلب النهايه
عن مواضع التخيل من الاجسام وهذا الاشكال جوابه انما يلزم اذا كان لكل واحد جرم اخر هو محل
تخيله واذا علمت ما سلف في العلم الطبيعي فلا تستبعد ان يكون لكثير من النفوس جرم واحد يشاهد
كل منها فيه الصور وليس لها تحريك ذلك الجرم ليمانع باختلاف الارادات ويجوز ان يكون هذه الاجرام
متفاوته في الشرف ويحصل العلاقه منها على قدر الدرجات ولا يبعد ان يكون اليه الاشاره بقول
العالم ان الجنه في السما الرابعه وقد قيل انها جنه عرضها كعرض السما ولهم فيها ما يشتهون وملك
كبير ولا يبعد ان يكون لهم الاطلاع على احوال هذا العالم ايضا بما يسنح للنفوس الفلكيه واما
الاشقيا فلا يكون علاقتهم مع هذه الاجرام الشريفه ذوات النفوس النورانيه والقوه تحوجهم
الى التخيل الجرمي فليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر وفوق كره النار جرم كري غير متخرق هو نوع
ويكون برزخا بين العالم الاثيري والعنصري موضوعا لتخيلاتهم فيتخيلون به من اعمالهم السيئة مثلا
من نيران وحيات تلسع وعقارب تلدغ وزقوم يشرب وغير ذلك وبعد استيفاء ما هو من جنسه اهل التناسخ
ولست اشكر لما اشتغلت به من الرياضات ان العجزه لو تجردوا عن قوه جرميه تذكره احوالهم مستقر
لذاتهم وجعلا لانهم مخصصه بصورها ثم يرجعوا الى الروح الاكبر وان نظرت الى قوانين اعطيتكها علمت سرا
منه   الذي ذكره الى قوله اذ لا انساد في الجرم السماوي ظاهر واما السوال الذي بعده فمبني
على حدوث النفس بحدوث الابدان وعلى ان لا بداية لنوع الانسان وقد عرفت ما في هذين من البحث

لكن المصنف اجاب على تقدير صحتهما والفاظ الجواب واضحة وقوله وليس لها محرك ذلك الجسم
للمانع باختلاف الارادات هو جواب سؤال مقدر تقريره انكم قد منعتم قبل هذا ان يكون لبدن واحد
نفسان فكيف تجوزون الان تعلق نفوس كثيرة بجسم واحد وتقرير جوابه انا انما منعنا ذلك في نفوس محركة
لابدانها لئلا تتمانع تلك النفوس في تحريكاتها اذا ارادت نفس ان تحرك البدن الى جهة وارادت الاخرى
ان تحركه الى جهة مخالفة لها وما نحن فيه النفوس المفارقة للابدان اذا تعلقت ببعض الاجرام السماوية
ليس لها ان تحرك ذلك الجرم بل المحرك له هو النفس المختصة به فقط بل هو موضوع للصور التي يشاهدها
كل واحد من تلك النفوس فيه مشاهدة حضورية لا غير وتلك المشاهدة لا تقتضي الممانعة والمزاحمة كما
في التحريك اذا اختلفت الارادات في جهاته بل هو كما اذا نظر واحد في الخارج والمرآة هو الحامل بين
الشيئين وباقي كلامه غني عن التفسير

فصل

اشد مبتهج بذاته هو الحق الاول لانه
اشد ادراكا واعظم مدركا لاجل مدرك له البهاء الاعظم والجلال الارفع وهو الخير المحض والنور والجمال
وجمال كل شيء ما يجب ان يكون له فما ظنك بمن يجب له الوجود لذاته وكل شيء وجوده به وكماله منه
وهو نفس ما يجب في الوجود لذاته والعشق هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة
الى تتميم كمال اما عقلي او ظني او غيرهما وكل مشتاق فقد نال شيئا وفاته شيء والاول عاشق لذاته
فحسب ومعشوق لذاته ولغيره وهو مقدس عن الشوق   يجب ان يعلم ان الخير هو الذي
يتشوقه الكل وما يتشوقه الكل هو الوجود او كمال الوجود او العدم من حيث هو عدم لا يتشوق
فالوجود وادراكه هو السعادة والسعادات تتفاوت بحسب ما ينال من الوجودات المتفاوتة
في الفضيلة والشرف ولما كانت اللذة هي ادراك ما وصل من كمال المدرك وخيره اليه من حيث هو
كذلك وكان الحق الاول هو الكمال الحقيقي والخير المحض وهو يدرك ذاته بتمام تعقل واشراقه لا جرم وجب
ان يكون عنده من المعنى الذي يعبر عنه باللذة والغبطة والفرح والسرور بجمال ذاته وكمالها
ما لا يحيط به وصف واصف ولا عبارة معبر وذلك لانه يدرك ذاته على ما هي عليه من الجمال والبهاء
الذي هو مبدأ كل جمال وبهاء ومنبع كل حسن ونظام فان نظرنا الى الادراك فهو اشد الادراكات
واشرفها وان نظرنا الى المدرك فهو اجل الاشياء واعلاها وان نظرنا الى المدرك فهو كذلك فهو اذن اقوى
مدرك لاجل مدرك بتمام ادراك ولا التفات الى ما توهمه العبارة من مغايرة هذه الثلاثة بل ينبغي ان يدرك
ما نبه انه نفس وجوده هو نفس ما يجب في الوجود لذاته تنبيها لك الى ما ثبت من ان وجوده نفس
ماهيته بمعنى انه لا يفصله العقل الى ماهية ووجود وقوله وكل مشتاق فقد نال شيئا وفاته شيء
يريد ان الشوق لا يتصور الا اذا كان المعشوق حاصلا من وجه غائبا من وجه اخر واثبت العشق للاول
تعالى لعموم معناه هناك ونفى عنه الشوق لامتناع ان يغيب عنه شيء وباقي الفاظه ههنا ظاهرة

ادراك لذاته ولا تكون مدركا ومدركا هو بعينه وجوده وقوله هو
صح

وبعد لذاته وادراكه ادراك الجواهر العقلية المبتهجة به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به ولا نسب
لهم شوق لانهم بالفعل وبعدهم النفوس الفلكية المحركة شوقا وعشقا ودونها النفوس البشرية
منها اولات المعارج من المقربين ودونها السعداء من اصحاب اليمين على مراتب وكل لذة هي بادراك
وجاه فما ظنك بذوات تبتهج بجاه وادراك وعلم   قد عرفت ان اللذة لا تقع على ما يطلق
عليه معناها بالتساوي بل هي متفاوتة بالشدة والضعف فاعظمها واشرفها لذة الواجب
لذاته التي عبر عنها بالابتهاج وبعدها في الشدة لذة العقول المجردة لا على مرتبة واحدة بل على
مراتب كثيرة على حسب كثرة مراتب الجواهر العقلية اذ التفاوت في شدة اللذة وضعفها على حسب
التفاوت في كمال الوجود وضعفه وهذه العقول وان كانت تبتهج بادراكها للاول الا ان ابتهاجها
به ليس كابتهاجه بذاته لان شدة اللذة بحسب شدة الادراك ومحال ان يدرك شيء من الاشياء من
ذات الباري مثل ما يدرك هو كما عرفت فمحال ان يبتهج الغير بادراكه كابتهاجه هو بادراك ذاته وسائر
العقليات في ادراكه لما تتفاوت في وقوع ظله عليها وتتفاوت لذاتها بادراكه لما وبها في ذلك
الادراك واكمل الابتهاجات على الاطلاق هو ابتهاج الاول بذاته ثم ما بعده على تفاوت مراتب
الموجودات في القرب منه والبعد فلذة العقول المجردة بالطبقة اشد من لذة النفوس الفلكية ولكل
منها في ذلك عدة مراتب وطبقات فائقة لذات الحق الاول ولذواتها من حيث هي مبتهجة به الا ان
العقول لا تنسب اليها شوق لبراءتها عن القوة بخلاف النفوس الفلكية فانها لولا الشوق لما
كانت محركة لاجرامها كما علمت فهي محركة لها شوقا وعشقا ودون هذه النفوس في مرتبة الابتهاج
هي النفوس البشرية وهي على مرتبتين الاولى منها هي المرتبة التي عبر عنها باولات المعارج من
المقربين ويريد بها النفوس الكاملة التي من شانها ان تتخلص عن علاقة الاجسام فان تلك هي التي
يحصل لها العروج على التحقيق والمرتبة الثانية هي مرتبة النفوس التي عبر عنها بالسعداء من
اصحاب اليمين تيمنا في هذه التسمية للفظ القرآن المجيد واراد بها النفوس السعيدة التي لم
تكمل لتتخلص عن العلاقة الجسمية بل تتعلق ببعض الاجرام السماوية كما اشار اليه ولكل من الطبقتين
مراتب متفاوتة هي التي اشار اليها بقوله على مراتب وقوله فما ظنك بذوات تبتهج بجاه وادراك
وعلم هذا تحقيقه في المرصاد الاخير وشرحه ان شاء الله تعالى وقد تبين لك ان مراتب الابتهاج خمس
فاعلاها مرتبة الحق الاول ثم مرتبة العقول ثم مرتبة النفوس الفلكية ثم مرتبة النفوس البشرية التي
من شانها مفارقة الاجسام بالكلية لكمالها ثم مرتبة ما يتعلق منها ببعض الاجرام الفلكية وفي كل واحدة
من المراتب التي بعد المرتبة للحق الاول جل جلاله عدة مراتب متفاوتة على حسب تفاوت الموجودات
الملتذة   ودونها طبقة انتكست ونبتت في كرب الهيولى وغصة وعذاب معلولة مقلقة

بسلاسل علائق الهيولى بل لا غمها عوارض الهيئات السوء خالدين فيها ما دامت السماوات والارض
وكانت ولذا دعاها المنادي الحق فتثاقلت وعجزت فحل عليها غضب الحق فهوت فهولاء من الاشقيا
سلبت قوائم فصاروا في ظلم الهيولى صم بكم عمي وقد قيل فيهم ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة
ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى قال رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيرا قال كذلك اتتك اياتنا فنسيتها
وكذلك اليوم تنسى ومن اعظم الالام انهم عن ربهم محجوبون وقد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون
واحاطت بهم خطاياهم فهم في الدرك الاسفل من النار متقاعدون هذه هي النفوس الشقية
ولما وصف النفوس البشرية الكاملة بالات المعارج وصف هذه بانها انتكست لان الانتكاس
في مقابلة العروج وكلاهما مستعمل ههنا على طريق المجاز اذ لا معنى للاعلى الا في الاجسام لكنه حيث
سمي ترك البدن بالكلية عروجا سمي الانغماس فيه وبقاء الهيئات المكتسبة منه في النفس انتكاسا
وما تضمنه هذا الكلام من الاستعارات اللطيفة والاقتباسات من الايات المذكورة والتوجيه
بها وملائمتها على ما طوي بقواعد الحكما فلا يخفى ما عليه منها بعد الوقوف على ما سلف
ثم السعدا فازوا باسم الابد والسرور الدائم في حضرة جلال رب العالمين في مقعد صدق عند مليك
مقتدر عن عين حين عن لذاتهم لهم فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين جرد عن عوارض الهيولى
مجرد عن مزاحمة القوى متحلي بالانوار الشارقة ينظرون الى ربهم تعرف في وجوههم المعارف والنفس
حسنا طيها وجه وعيش في جنة نبت من خضرة زبرجد الحياة حصاها وثمرها درر ويواقيت جنة من
ارواح طاهرة عيونها ادراك وتعقل وقصورها مراتب وكل درجات مما علموا الحدث سوابغ
الهيولى فارتفعت الحجب فهم في حضرة ربهم اخوان على سرر درجات الجلال متقابلين لهم السياحة
العقلية في بحر النور والطيران الجميع في فضا الملكوت لا يحدد عليهم حال ولا يتغير ولا يمسهم فيها
نصب ولا يمسهم فيها لغوب في ظل سدرة المنتهى التي عندها جنة المأوى والسدرة غاشية لما يغشى
وقد رتعت هذه النفوس في رياض الانس الاعلى مسبحة رب دعاها الى ذاته فادى وقد انجذب
اليه ذوات اخرون الجراب امره جذبا الى عوالم عن مشاهدة من معالمه باسمه متعلمة
جلال اللاهوت فانه عن النظر الى ذواتها غرقت في بحر بهائه والله غالب على امره ولكن اكثر الناس
لا يعلمون عمل رحمك الله باسل حيث الحق سعادة لا يدركها مثال والا يعي البها بالتصور وهم
وخيال فمرز الى ربك وترى السماوات مطويات بيمينه وبرزوا لله الواحد القهار هنالك الولاية
لله الحق فسلام على نفس قرنت من ميداها ينقطع علائقه الناسوت سلام على ذات هبت عليها نفحات
الملكوت واستوت الى السرادق القدسي واستنارت بالعالم العقلي الهنا واله مبادينا يا قيوم يا حي
يا كل ويا مبدأ الكل يا نور كل نور ويا فيض كل خير وجود خلصنا الى مشاهدة عالم ربوبيتك بجناح عن والله م

ثقل الهيولى اذقنا برد عفوك وحلاوة مناجاتك يا ربنا ووهب كل عقل ونفس ارسل على قلوبنا رياح رحمتك
واخرجنا من القرية الظالم اهلها وانزل علينا على ارواحنا لوامع بركاتك وافض على نفوسنا انوار خيراتك
يسر لنا العروج الى سما القدس والاتصال بالروحانيين ومجاورة المتكمين في حضرة الجبروت المطمئنين
في غرفات الملائكة التي دون الورا سبحانك ما عرفناك حق معرفتك سبحانك ما عبدناك حق عبادتك يا من الروحانية م
يشغله سمع عن سمع سبحانك سبحانك اسالك التجلي بنورك في اطباق السموات والارضين
ا لما وصف سعادة الاشقيا بعد الموت شرع في وصف سعادة السعدا بعده وعرض في
اثنا ذلك بتاويل ما ورد من الايات في صفات الجنة واهلها بتاويل يطابق القواعد الحكمية مثل قوله
جرد عن عوارض الهيولى مجرد عن مزاحمة القوى وهذا تاويل لما ورد من ان اهل الجنة جرد مرد ومثل قوله
في جنة نبت من خضرة زبرجد الحياة حصاها وثمرها درر ويواقيت جنة من ارواح طاهرة عيونها
ادراك وتعقل وقصورها مراتب فان كل هذا تعريض بتاويل ما ورد في صفات الجنة وكذلك قوله على
سرر درجات الجلال متقابلين ولا يخفى عليك باقي ما هو من امثال ذلك والملكوت يشير به الى العالم
النفساني وقد صرح بهذا الاصطلاح في بعض كتبه والفنا في مصطلح اهل التصوف هو سقوط الاوصاف
النفس الذاتية من شدة استغراقها في ملاحظة ذات مبدئه والسرادق القدسي هو العقل بلغة
الصوفية المحققين فانهم يعبرون عن العقول بالسرادقات النورية والمشاهدة هي عندهم شروق
الانوار على النفس بحيث ينقطع منازعة الوهم وقد خصه بعضهم بما يرتسم من الصور الغيبية في الحس
المشترك فيرى ظاهرا محسوسا واللوامع هي خلسات لذيذة نورية تطرا وتنطوي انطوا سريعا
من انطوا البرق الخاطف بعلل والجبروت هو العالم العقلي وما تضمنه كلامه من الاستعارات
معانيه ظاهرة وقد اجرى الكلام في هذا الموضع واسا له على قانون الخطابة مع كونه من الممتنعات لكونه
ابلغ في التحريض على اكتساب العلوم النظرية والفضائل الخلقية

فصل

لكل شي كمال
وعشق الله ولما يتصور له الكمال عشق وشوق للارادي بحسبه وللطبيعي بحسبه والكل سائق
الى احد طرفي النقص والعناية ملهمة كما قال تعالى الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى ونفس وما
سواها فالهمها فجورها وتقواها انا اذا استقرينا الموجودات وجدنا العشق
ساريا في جميعها وعلة ذلك ان كلا منها كما لا من الواجب لذاته وان تفاوتت اذ لا يخلو شي منها
من نوع كمال الواجب عليه ولو خلا عن ذلك لما كان موجودا وذو الكمال يكون بطبعه نازعا الى
كماله الذي هو خيريته وهويته فهو عاشق له في حالتي وجوده له وعاشق له ومشتاق اليه في حال فقده وعدمه
اياه فالعشق حاصل في حالتي وجوده له وعدمه عنه والشوق حاصل في حالة الفقد فقط وسائر
الاشيا المذكورة ان الموجودات تنقسم الى جسم وغير جسم والحي منها ان كان هو الواجب لذاته فعلى

علمت انه عاشق لذاته ومعشوق لذاته ولغيره وان كان غير الواجب فلابد وان يكون اما عقلا
او نفسا وطبعا اما الاستكمال عن العشق للامر وغير الحي فهو اما نبات او معدنيات اما النبات فله
بحسب القوة الغاذية شوق الى حضور الغذاء عند حاجة المادة اليه وشوق الى بقائه بعد
استحالته الى طبيعته وبحسب القوة المنمية شوق الى تحصيل الزيادة الطبيعية المناسبة
في اقطار المغتذي وبحسب القوة المولدة شوق الى تهيئة مبدا الكائن مثل الذي هو فيه وهذه
القوى بها وجدت لزمتها هذه الطبائع العشقية فان هي في طباعها عاشقة ايضا وغير النبات
مما ليس بحي اما هيولى او صورة او عرض اما الهيولى فانها متى عريت عن صورة ما بادرت الى الاستبدال
عنها بصورة اشفاقا عن ملازمة العدم المطلق واما الصورة فملازم موضوعاتها وتاتي منحيها
عنها ولا ازال ملازمة لكمالاتها ومواضعها الطبيعية ان كانت فيها ومحركة شوقا اليها متى
باينتها واما الاعراض فعشقها ظاهر بالحد في ملازمة الموضوع ايضا وذلك بين في مزاحمتها الاضداد
في الاستبدادية وقد بان الوجه الكلي في جميع ذلك الموجودات غير منفكة بذاتها في وجود كمالاتها
اذ كمالات الموجودات مستفادة من فيض الكامل بالذات وهو غير قاصر بالافادة واحدا واحدا من
جزئيات الموجودات وكان من الواجب في الحكمة وحسن التدبير على الوجه الذي عرفته ان يغرز فيه
عشقا كليا حتى يستحفظ لما نال من فيض الكمالات ونازعا الى ملابستها عند فقدانها ليجري
الامر على النظام الحكمي والا فمن يفارقه هذا العشق ليس من الموجودات اذ لو فارقها الحاجب
الى عشق اخر به يستحفظ هذا العشق عند وجوده اشفاقا من عدمه ويسترده عند فوته فلما
يعاده ولصار احد العشقين معطلا فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكمالات طالبة لكمال الواجب
لذاته ومتشبهة في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها من جهة ما يكون على كمال لائق
بها فهو غاية الكل ولا غاية له ولولا العشق والشوق ما حدث حادث ولا تكون كائن اصلا ولا
يتحقق ذلك على التمام الا بعد احكام اصول كثيرة سبق ذكرها وكيفية شوق العقول والنفوس الفلكية فقد
حسبها من قبل ولا حاجة الى استئناف تقريرها

فصل في تحقيق ان السعادة على

نوع واحد بل للمقربين من العلماء الراسخين في الملكات الشريفة لذات عظيمة واصحاب اليمين ايضا
لذات دونها سيما على تقدير وجود المثل التخييلية فلهم دونه في العالم الملكي بها دون الوصول الى
رتبة السابقين والسابقون اولئك المقربون وقد يخالط لذات المتوسطين شوب من لذات المقربين كما
اشار اليه حيث قال تعالى في شراب الابرار انه من رحيق ومزاجه تسنيم عينا يشرب بها المقربون
ولعله العروج الى مشاهدة الواحد الحق مستثمر عن رتبته والابرار على تقدير وجود المثل التخيلية
يتلذذون باصباغ خيالية فلكية وطيور وحور عين وذهب وفضة وغيرها وهي احسن مما عندنا فان

من وقف على ما سلف لا يخفى عليه مقاصد الفاظ هذا الفصل وقد اورد على مباحث السعادة
سؤالان السؤال الاول لا نسلم ان الادراك يوجب اللذة ودعواكم انها نفس الادراك ممنوع اذ لو كانت
هي الادراك لكان كلما حصل الادراك حصلت اللذة لكن ذلك باطل لان الادراك وهو العلم بالموجودات
حاصل مع ان اللذة غير حاصلة ومجرد العناية غير مفيدة في هذا المقام فلابد وجود الادراك بعد
المفارقة على وجود اللذة بعدها وان الادراك للباري تعالى لذاته ابتهاجه به وجوابه ان اللذة ليس
هي الادراك كيف اتفق بل الادراك على شرائط مخصوصة ويمتنع حصول الادراك على تلك الشرائط
مع عدم حصول اللذة السؤال الثاني لم لا يجوز ان يكون قبول النفس للصور العقلية من المبدا المفارق
مشروطا بتعلقها بالبدن فاذا زال الشرط زال المشروط فلا يلزم حصول اللذة لها بعد المفارقة
وجوابه ان النفس لا تزال مدركة لذاتها على ذاتها فما دامت موجودة فهي مدركة لذاتها فلا يجوز
عن الادراك وقد علمت ان الشعور بالذات سعادة وعند مفارقة البدن يكون شعورها بذاتها اتم
اذ هي مع العلاقة البدنية لا تشعر بذاتها الا شعورا مخلوطا بالشعور بالبدن وكذلك في باقي المعقولات
فانا لا نعقل شيئا ونحن بدنيون الا ويعرض فيه خيال او ما يشبه الخيال والخيال اعلى من العقل فاذا
انقطعت العلاقة بين النفس والبدن وزال هذا الشوب صار ادراك النفس جوهرها اتم واذا صح هذا
في الابتداء بادراك الذات واما الابتداء بادراك سائر المعقولات فلان جوهر النفس هو العلة العاقلة
لادراك المعقولات وهو باق بعد المفارقة والمبادي العقلية التي هي العلل الفاعلية باقية ايضا
ومتى كان الفاعل والقابل موجودين وجب حصول الاثر لاستحالة الا لمانع ولا مانع الا اعراض النفس
عن تلك الجهة الى جانب البدن ولهذا اذا تخلت النفس عن البدن بعض التخلية كما في النوم وما يشبهه
استفتت معلوم غيبية من ذلك العالم فبعد المفارقة لا اعراض الى جانب البدن اصلا والمجردات لا تحجب
بعضها عن بعض فبالضرورة تحصل المعقولات للنفس عند انقطاع علاقتها بالبدن مشاهدة
تحصل بها اللذة التامة

المورد الرابع في النبوات والايات والمنامات ونحوها

وفيه تلويحات **تلويح الاول** في النبوات واعلم ان الشرط الاول في النبوة ان يكون مامورا من
السماء باصلاح النوع وسوف تعرف كيفية هذا الامر ومما يتعلق برتبتهم حصول العلوم لهم من
غير تعلم بشري وقد عرفت مراتب الحدس وامكانه وشدة الاتصال بالعقل الفعال وايضا طاعة
هيولى العالم لهم بما ارادوا من الزلازل والخسف والمحركات والمسلسلات وستشير الى كيفية ذلك
وايضا لهم الانذار بالمغيبات والامور الجزئية الواقعة اما في الماضي واما في المستقبل وستشير
سائر ذلك والاول هو العلاوة وغيره من الخصال المطلقة قد تجتمع في اخيار المجيد ان الامر الاول
من هذه الامور الاربعة هو الذي اختص به النبي عن الناس في العصر وباعتباره كان النبي نبيا ولهذا تار

العورة واما السلبية التي تعلوه فتوجد للنبي وغيره من اهل ولياء الذين سماهم بالخوارق التجريد وتلك غير مختصة
بالاولياء بل قد يوجد بعضها لمن لا يكون نبيا ولا وليا على الوجه الذي يلي عليك فيما بعد ولو احتجت بالاولياء
لما ابدى بعض الجاهلين الاشرار شيء من المغيبات ولعل مجموع السلبية لا تحصل الا للولي كما ان مجموع الاربعة
لا تحصل الا للنبي **فصل** ولما كان الانسان لم ينحصر نوعه في شخص بل حصلت اعداد وتعرف
احزاب وانتشرت صناع وبلاد والواحد لا يقوم بامر نفسه غير مفتقر الى معاونة بني نوعه فاضطر
النوع في معاملاتهم ومناكحاتهم وجناياتهم الى قانون مشروع من جهة الله وعقولهم متعارضة متشابهة
فلا بد عن من يدعي كمال الراي لشمله فلا بد فيهم من شخص هو الشارع المعين لهم منهجا يسلكونه فيذكرهم
الرحيل الى ربهم ويدلهم بيوم ينادون فيه من مكان قريب ويوم تشقق الارض عنهم سراعا ويذكرهم ربهم و
يهدي الى الحق والى صراط مستقيم ولا بد من تخصيصه بآيات دالة على انه من عند ربهم العالم القادر
القاهر المنتقم ليخضع النوع له ويعرض عليهم العبادات منها وجودية تخصهم بنفعها كالاذكار والصلوات
ممركهم بالسوق الى الله تعالى ويعلمه نفعهم ايضا وتركيهم كالصوم ووجودية نافعة لهم ولغيرهم
كالعوارض والزكوات والصدقات ويعلمه مضرته ايضا كالكف عن ايلام النوع والمس والصمت
ونحوها ويوقعهم في اسفار يذعنون فيها عن بيوتهم طالبين رضا ربهم ويذكرون يوما من الاجداث الى
ربهم ينسلون فيزورون المعاهد الالهية ومساكن الانبياء ونحوها ويامرهم بالتعاطف ويشرع لهم
عبادات يجتمعون عليها كالجمع فيكتسبون مع المثوبة الائتلاف والمصافاة والتودد ويكرر عليهم
العبادات للتحكم والا ينسون فيهملون — مقصوده من هذا الفصل اثبات النبوة
والشريعة وكيفية دعوة النبي صلعم الى الله تعالى والمعاد وانه لا يكمل النظام المؤدي الى
صلاح عموم الناس على كثرة اشخاصهم واختلاف اعدادهم وتفرق احزابهم وانعقاد صنائعهم
وبلادهم في معاشهم ومعادهم الا بشريعة متبوعة ونبي مرسل واثبت ذلك بالتقرير المشهور
وهو مبني على قواعد سبع القاعدة الاولى هو قوله والواحد لا يقوم بامر نفسه غير مفتقر
الى معاونة بني نوعه وتقريرها ان الانسان ليس كباقي الحيوانات يمكن ان يحسن معيشته
لو انفرد وحده شخصا واحدا بل لا يمكن ذلك الا بعد اجتماع اشخاص كثيرة منه في موضع واحد
وذلك لان كل غذاءه وملبسه ومسكنه وسلاحه صناعي لا طبيعي والشخص الواحد لا يمكنه
القيام باصلاح تلك الامور الكثيرة الا في مدة لا يعيش تلك المدة فاذا اباها وان امكن ذلك بلغ
فهو عسير جدا فلا بد من جماعة بحيث يكون هذا ابو زرع لذلك وذاك يهيئ الات الزراعة وعلى
هذا قياس سائر الاحوال حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكتفيا ولهذا ما اضطروا الى عقد المدن
والاجتماعات فلم لهم بذلك امر المشاركات والمعارضات ولاجله قيل ان الانسان مدني

بالطبع اذ التمدن في اصطلاحهم هو الاجتماع المذكور القاعدة الثانية هي قوله فاضطر النوع
في معاملاتهم ومناكحاتهم وجناياتهم الى قانون مشروع من جهة الله ووجه الاضطرار الى ذلك
ان كل واحد من الناس يختار تحصيل جميع الخيرات والسعادات لنفسه اذ الخير مطلوب لذاته
وحصول المطالب الجسمانية لواحد يقتضي فواتها عن الاخر فلا بد من المزاحمة عليها والانسان
اذا ازدحم على ما يشتهيه ويؤثره غضب على المزاحم له فيه ولا سيما ان شهوته وغضبه يدعوانه
الى الجور على غيره طلبا للاستبداد بذلك المشتهى فيقع من ذلك خصومات ومنازعات
يختل بها امر الاجتماع وهذا الاختلال لا يتيسر ابدا دفعه الا اذا اجمعوا على معاملة وعدل ولا يمكن
ان يكون تلك المعاملة والعدل متناولة لجميع الجزئيات لعدم انحصارها فلا بد اذن من كونهما نويا
كليا وذلك القانون الكلي هو الذي يسمى الشريعة القاعدة الثالثة انه لا بد من شارع يشرع تلك
الشريعة على الوجه الذي ينبغي اذ لو فوض اليهم وضع القانون المذكور لتنازعوا في وضعه و
تسبب تلك المنازعة هو الذي اشار اليه في قوله وعقولهم متعارضة متشابهة فلا بد من مدعي
كمال الراي لشمله وما ذكره بعد ذلك الى قوله ويهدي الى الحق والى صراط مستقيم عبارة عن خاصة
القاعدة الرابعة هي قوله ولا بد من تخصيصه بآيات دالة على انه من عند ربهم وذلك لان الشارع
لولا امتيازه عن الناس باستحقاق الطاعة لما كانت طاعتهم له اولى من طاعتهم لغيره في قبول
شريعته ولا يشعر عندهم استحقاق طاعته الا بالآيات المذكورة التي هي معجزاته القاعدة الخامسة
هي التي نبه عليها بقوله العالم القادر القاهر المنتقم ليخضع النوع له فان الجمهور من الناس لا
يبالون بالاخلال بالعدل النافع لهم في امورهم التي بحسب النوع الا اذا استولى عليهم الشوق الى
ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع لذلك واذا كان لهم زاجر وخوف
يحملهم على الطاعة وترك المعصية كان الانتظام بذلك اتم من الانتظام بدونه بتفاوت غير قليل
ولا ينتج الرجاء والخوف المذكوران الا اذا عرفهم ان الله عالم بما يسرونه وما يخفونه من اقوالهم و
افعالهم وانه قادر على مجازاتهم ومكافاتهم على ما علمه منهم وانه يغفر لمن يستحق المغفرة وانه ينتقم
ممن يستحق الانتقام فهذا هو فائدة اثباته بهذه الالفاظ الاربعة اذ لا يسعنا بما يسمعه على ذلك
القاعدة السادسة هي المراد بما ذكره بعد ذلك الى قوله فيكتسبون مع المثوبة الائتلاف والمصافاة
والتودد والفائدة فيه ظاهرة القاعدة السابعة هي قوله ويكرر عليهم العبادات للتحكم والا
ينسون فيهملون يريد انه لولا ان يسن تكرار العبادات عليهم لوقع النسيان والاهمال مع انقراض
القرن الذي يلي النبي فيجب ان يكون هذا التكرار في مدد متقاربة حتى يكون الذي ينسى فيه مظل
مقاربا للمنقضي فيه فيعود به التذكير من راس فيستحكم التذكير بالتكرير واذ قد عرفت هذه القواعد

انه لا يكمل نوع عموم الناس الا بالنبي فيجب في حكم العنايه انه لا يخل في الوجود وانه لو لم يوجد لفات
المصالح المذكوره ومن المعلوم ان الحاجه اليه اشد من الحاجه الى انبات الشعر على الاشفار وللحاجبين
وتقعير الاخمص من القدمين واشيا اخر من المنافع التي لا ضروره اليها في البقا بل هي نافعه فيه نفعا
واذا امكن وجود هذا الانسان الصالح لان يسن ويعدل فلا يجوز ان تكون العنايه الالهيه تقتضي
تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي هي اهم منها واتم على ما عرفت من طريقه الامكان الاشرف فان قيل
كيف تدل المعجزات التي هي خوارق العادات على صدق النبي وهي حاصله لغيره كالساحر قلنا المعجز
هو امر خارق للعاده مقرون بالتحدي مع عدم المعارضه وخرق العاده وان حصل على يد الساحر
لكن لا يحصل بهذه القيود فلا يكون معجزا والامر يدل فيها تسميا المعجز وهما الانسان بعجز المعارض
المنع من المعارضه وخرق العاده اشاره الى الامر الذي يفعله غير المدعي للنبوه وقيد الاقتران بالتحدي
لئلا يتخذ الكاذب معجز من مضى من الانبيا حجه لنفسه فاما لما اشترطنا ان يكون الامر الخارق للعاده الالهام
مقرونا بالتحدي لا يمكن الكاذب ان يجعل حجه الانبيا الماضين حجه له لكونها غير مقرون اظهارها بالتحدي
وليتميز ايضا عن الامور التي يظهر على يد الكاذب الانبيا قبل البعثه وليكون متميزا عن الكرامات التي
يظهر على يد الاوليا وقيد عدم المعارضه لاخراج السحر والشعبذه فان كل واحد منهما امر خارق
للعاده مقرون بالتحدي لكن يمكن معارضته وبالقيود المذكوره صار ما ذكرناه من التعريف منطبقا
على المعجز وههنا سوال اخر وهو انا نجد جماعه من اصناف الناس يضبط امورهم مع كونهم لا يقولون
بالنبوه او لا يعرفونها كسكان اطراف العماره ويحفظ اجماعهم الضروري بنوع ما من السياسه
لا غير وجوابه ذلك انا ما ادعينا ان الشريعه والنبوه ضروري في بقا الانسان بل ادعينا انه
لا يكمل نظام الاجتماع في المعاش والمعاد الا بها وهذا مما لا يشك فيه وهو كاف في اثبات وجوبها
بالطريق الذي مر واعلم انه قد ذكر في بعثه الانبيا عده فوايد لم يذكرها صاحب الكتاب فانا اذكر
منها اربعا اولها ان الانبيا المخلوقه في الارض منها غذا ومنها دوا ومنها سم والتجربه لا تفي بمعرفتها
الا بعد الادوار العظيمه ومع ذلك فعلها خطر على الاكثر ففي البعثه فايده معرفه طبايعها ومنافعها
من غير ضرر وخطر وثانيها ان الاحكام النجوميه لا يمكن الوقوف عليها بالتجربه لان التجربه يتعذر
فيها التكرار والاعمار البشريه لا تفي بادوار الكواكب الثابته فعرفت من طريق النبوه وثالثها ان
الذي يفعله الانسان يقتضي عقله بكونه نافعا في المعاش والمعاد لا يكون عاده واما الذي يامر به
من كان معظما في قلبه ولا يكون هو واقفا على لميته كان اتيانه به بمحض العباده ولذلك ورد الخبر في
الشرايع بافعال غريبه لا يهتدي العقل الى فايدتها ورابعها الهدايه الى الصناعات النافعه فان توقفها
على استخراجها بالتجربه فيه حرج عظيم فواجب بعثه الانبيا لتعليمها وقد ذكروا فوايد اخر لم ارد التطويل
بل

بذكرها وقد شبه النبي بالقلب والعالم وخليفته بالدماغ وكما ان القوى المدركه انما تنبعث من الدماغ
على الاعضا فكذلك قوه البيان والتعلم انما تنبعث بواسطه خليفته على جميع اهل العالم

التلويح الثاني

في سبب افعال خارقه للعاده انه قد يشاهد من الانبيا والمجردين الى ربهم افعال خارقه
العاده كحصول طوفانات باستدعايهم وزلازل واستنزال عقوبات واستسقا كرامه تجري وعقب
عن ابرويها ودسله واستشفا المرضى واستسقا العطشى وغيره وخضوع عجم الحيوانات لهم ثم اعلم
ان النفس غير منطبعه في البدن وقد خضعها البدن وعلمت بان الاوهام حتى ان الماشي على عالي حايط
سيد الارتفاع مثل العرض لا يمكن وهمه بواعده بالسقوط حتى انه ربما يزلزل من تخويفه وانفعال
عن تصوره مستعدا ساقطا والامزجه تابع من الاوهام اما باوهام عامه واما باوهام مثل له
النافر في بدو الفطره او تجرده بالتوسل والرياضات الى ذلك واذا كان كذلك فلا يبعد ان يكون لبعض
النفوس قوه الهيه يكون نفوذها كانها نفس للعالم يطيعها العنصر طاعه بدنها لها سيما وقد
علمت ان العنصريات وجميع الاجسام مطيعه للمجردات فاذا ازدادت في التجرد والتشبه بالمبادي
ازدادت قوه واذا كان لها التاثير في المزاج والنفسانيات التي هي مبادي احوال هذا العالم يكون لها
التاثير بكثير من الغرايب وعلمت انه ليس من شرط كل مسخن ان يكون حارا وكل مبرد

الغرض

من هذا الكلام بيان ما كان وعل بيانه ويقوم قلمه طاعه بقول عالم الكون والفساد للانبيا والاوليا
والافعال التي ذكرها انما هي خارقه للعاده بالقياس الى من لم يعرف العلل الموجبه لها واما المطلع
على عللها فليست عنده بخارقه للعاده وقد بنى بيان ذلك على ست مقدمات اوردها على وجه الند
المقدمه الاولى ان النفس الناطقه غير منطبعه في البدن ومع هذا فالبدن خاضع لها ومتصرف فيه
على حسب اختيارها وارادتها بالتحريك والتسكين وغيرهما المقدمه الثانيه ان هيئه الاعتقادات
المتمكنه من النفس ومباديها كالظنون والاوهام مثل الحزن والفرح قد يتادى منها الى البدن باثر
مع ان النفس مباينه بالجوهر له وللهيئات الحاصله فيه وهو اتبع لكونه مدرسه عليه من قبل اسباب اعلم
فيها مايز احدهما ما ذكره من تاثير الوهم والخوف في الازلاق من الحايط المسيل الارتفاع وثانيهما
ما اشار اليه من تاثير المزاج والعلاج عن الاوهام كانعاش الروح وانبساطها واحمرار اللون واصفراره
وكذا الامراض او الاحداث الاقران منها والاوهام التي لها ذلك الطبه انقسام اما عامه او حصل لها
بسبب التاثير في بدو الفطره او بالاكتساب المقدمه الثالثه ان العنصريات وجميع الاجسام مطيعه للمجردات
المقدمه الرابعه ان ازدياد قوه النفس حسب التاثير بحسب ازدياد تشبهها بالمبادي المفارقه في التجرد
وغيره فاشتداد التاثير وضعفه على نسبه كمال المؤثر ونقصه كما ان النور الذي هو من النور الاشد
اشد ومن الاضعف اضعف المقدمه الخامسه ان المزاج والنفسانيات هي مبادي احوال هذا عالم الكون

والفساد اذ هي المعدة لقبول ما يفيضه الجسم من المبادي العالية المقومة السادسة انه ليس من شرط
ما يقتضي شيئا ان يكون ذلك الشيء موجودا فيه اذ ليس كل مسخن حارا ولا كل مبرد باردا وان الشعاع والحركة
مسخنان وليستا حارتين والصورة المائية تقتضي البرودة وليست باردة وانما يلزم ذلك
في العلل التي هي مفيدة للوجود كما علمت واذا تقرر هذا فلا عجب ان يكون لبعض النفوس الانسانية
قوة الهية اما حاصلة في اصل الفطرة او مكتسبة لتلك النفس بالمجاهدات والرياضات
النفسانية واذا كانت هذه القوة حاصلة للنفس جاز ان يتعدى تاثيرها عن بدنها فيؤثر في الاجسام
العنصرية كما يؤثر في بدنها لفرط قوتها فانها تصير مدبرة لكل العالم العنصري او لبعضه و
تطيعها العناصر في الانفعال عنها كما تطيعها ابدانها في ذلك وكما يؤثر في بدنها مع عدم انطباعها فيه
لكنه مواجهة مناسبة الذات لها كذلك يؤثر ايضا في اجسام عالم الكون والفساد فكيفيات هي
مبادي لجميع ما عددت من الخوارق وما يجري مجراها ولا بد لتاثيرها في بعض الاجسام دون بعض من مخصص
فجاز ان يصير قوى بدن غيرها كالشهوة والغضب كما تصير قوى بدن نفسها وبالجملة نحو هذه النفس
قريب من جوهر المبادي العالية وطبيعة البدن هي من عنصر العالم فكما يؤثر تلك المبادي المجردة في
العالم كذلك يؤثر النفس التي قويت حتى جاوز بدنها تاثيرها وكما انه يحدث في بدنها عما يتمثله من
صورة المعشوق في الخيال مزاج يحدث ريحا عن المادة الرطبة في البدن ويجره الى العضو الذي هو
آلة الفعل الشهواني فيستعد به لذلك الشان كذلك يحدث عنها في عالم العناصر تحريك وتسكين
وتكثيف وتخلخل يتبع ذلك سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون وما يشبه ذلك
وعلى هذا فاشير بتاثيرها في القوى الجسمانية التي لنفوس اخرى والذي يوهم ان النفس الناطقة لا يصدر
عنها هذه الافعال لظنه ان العلة لا يقتضي شيئا لا يكون موجودا فيها فالمقدمة الاخيرة تزيل
توهمه وظنه   واذا قد حركوا احساسا بحجر عن تحريكها النوع ونعلم انا اذا كنا على طرب وفرح
نعمل ما نستقل عن عشره حين تملكنا غما فانك بنفس طرب باهتزاز علوي واستضاءت نور ربها
تحركت ما يعجز عنه النوع وقد اتصلت على الافق المبين بذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين
هذا ايضا من جملة الخوارق التي تظهر للانبياء والاولياء والسبب فيه ان الروح الذي
هو حامل القوى اذا انبسط في ظاهر البدن احدث انبساطه ذلك زيادة القوة واذا انقبض الى داخل
البدن احدث انقباضه ضعف القوة والحالة الاولى تحدثها الغضب والفرح المطرب والانتشاء
المعتدل والحالة الثانية تحدثها الخوف والحزن وكل هذا مما دلت عليه التجارب الطبية وهذا اذا كنا
على حد من الغم فما نعرف فيه حركة قد يعرض لنا بسببها ما لا يقدر على عشرها كما يقدر
عليه مستبشرا مثلا في الحزن والخوف المفرط وكذلك قد يعرض لعاهنه تضاعف بها قوتها كما يعرض

في الغضب الشديد والطرب ومن المعلوم ان زيادة المسبب بزيادة السبب ولا اشكال ان فرح العارف
وطربه بالحق اعظم من فرح غيره بغيره فلا عجب اذا ازدادت قوته زيادة لا تحصل لمن ليس حاله
كحاله فيحركه بالحركة ما يعجز عنه النوع البشري والعزة هي النشاط والارتياح والآية المذكورة ذكرناها
في حق جبرئيل على ما هو الاصح عند اكثرهم والاتصال بالملائكة قد سبق انه يوجب اللذة
العظيمة والطرب الشديد على الوجه الذي علمته فيما تقدم   **فصل** واذا بلغك عن
الطعام مدة يتعجب من شطرها غيرهم ليس مستحيلا لما نعلم ان المريض اذا اشتغلت طبيعته بهضم
المواد الرديئة عن المواد المحمودة محفوظة فيعيش زمانا دون مدد غذاء من خارج وقد ثبت ان
الهيئات النفسانية والبدنية صاعدة ونازلة من كل الى صاحبه والنفس اذا انجذبت الى جانب
القدس قواها خلفها حتى ان الجائع بجميع قواه عن افعال كانت مواسية لها عند عدم الجذب فاذا كا
الانجذاب الى عالم القدس جذبت خلفها قوى بدنها فتعطلت الافعال الطبيعية المنسوبة الى النفس
النباتية من الهاضمة وغيرها وبقي المواد محفوظة لم يتحلل منها الا ما يتحلل للمريض وقد
بانت النفس عند ذلك بما يطعمها ويسقيها   امساك الانبياء والمجردين عن القوت مدة
غير معتادة هو من جملة الخوارق ايضا وصاحب الكتاب دفع الاستبعاد اولا ثم ذكر سبب امسا
المذكور ثانيا اما دفع الاستبعاد فلان الاخبار لا امساك عن القوت مدة طويلة حاصلا تارة مع
عارض غريب بدني وتارة مع عارض غريب نفساني اما العارض البدني فالمرض الحاد فان صاحب
هذا المرض قد يبقى اياما مديدة من غير تناول الغذاء بسبب ان القوى الطبيعية تكون حينئذ مشتغلة
بهضم المواد الرديئة المولدة لذلك المرض عن تحريك المواد المحمودة فتحفظ المواد المحمودة لقلة
تحللها المغني عن البدل فيعيش المريض زمانا دون مدد غذاء من خارج واذا عمل هذا في حال
المرض فلمثله في حال العارف ووجدان الطبيعة لما يعتري به البدن في هذا الحال وهو
الاخلاط الناشئة مع عدم وجدانها لذلك في صورة اخرى لا يقدح في امكان الامساك المذكور
في سائر الصور فان المرض اما ان هذا المثال هو بعض الحكم الطبي بامتناع ذلك ولا اشكال في
ذلك الانتفاض وان كانت اسباب هذا الامساك يختلف واما العارض النفساني فكما
في الخوف لما يعتري مستشعره من سقوط الشهوة وفساد الهضم لما يعتريه من ضعف القوة
عن افعال وحركات كانت مواسية لها والسبب في ذلك ما نبه عليه من قبل وهو انه ربما يسري وقوع
هيئة في البدن ثم صعدت الى النفس او يسري وقوع هيئة في النفس ثم هبط الى البدن وهو معنى
قوله وقد ثبت ان الهيئات النفسانية والبدنية صاعدة ونازلة عادية من كل الى صاحبه هذا اما
دفع به هذا الاستبعاد واما سبب كون العرفاء موجبا لمثل هذا الامساك اوما هو في مدة الطول من

متنه فهو سره توجه نفس العارف الى الجانب القدسي فان ذلك يتبعه تشييع القوى الجسمانية
لتلك النفس فان النفس اذا انجذبت الى الجانب الاعلى انجذبت قواها خلفها سواء احتيج اليها او لم يحتج
وامداد الغذاء على حسب استلزام الجذب والتشييع المذكور يقتضي ترك القوى البدنية افاعيلها
التي من جملتها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها كما قلنا في الجانب وغيره مما تقدم ذكره
في غير حال خوفه ومن المعلوم انه متى وقفت القوة الهاضمة عن فعلها لم يتحلل المواد فيحفظ لا
يتحلل منها الا قدر ما يتحلل في المرض الحاد بل دونه في الاغلب لان في المرض الحاد ما يقتضي الاحتياج
الى الغذاء ليس بموجود للعارف وفي العرفان ما يقتضي عدم الاحتياج اليه ليس بموجود للمريض
اما الذي في المرض فامران الاول منهما تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة فان الغذاء
انما احتيج اليه ليكون بدلا لما يتحلل منها فيكون كثرة الحاجة بسبب كثرة التحلل والثاني ضعف
القوى البدنية بسبب المرض المضاد لها والرطوبات انما احتاج اليها لحفظ تلك القوى التي
لا يوجد الا مع المناسبة المخصوصة في الخاص وتحرك الحرارة الغريزية بها ومن المعلوم والحالة
هذه انه كلما كانت القوى المذكورة اضعف كانت الحاجة الى حفظ تلك الرطوبات بالغذاء اشد
واما الذي في العرفان فهو السكون البدني الذي اقتضاه ترك القوى البدنية افاعيلها بسبب
انجذابها خلف النفس وقد بان من هذا ان العرفان باقتضاء الامساك المذكور اولى من المرض وبذلك
يظهر جواز اختصاص النبي او الولي بالامساك عن القوت في مدة لا يعيش غيره في مثلها بعشر (?) عزا
قوله وقد بانت النفس عند ربها فاطعمها وسقاها تشير بذلك الى ان هذا المعنى المذكور في هذا
الفصل هو ما ورد في الكلام النبوي في كتب الحديث وهو ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني

فصل واذا علمت بان النفوس السماوية والاوهام ايضا من جملتها العين والمداخلة (?) نفسه
نفسانية عجيبة تؤثر في فساد المعين منه لخاصية فالسحر ايضا من باب النفوس والاوهام الا
انها شريرة تستعمل في الشر ومن موجبات خوارق العادات النيرنجات وهي الخواص كجذب
المغناطيس للحديد والطلسمات وهي من امزجة ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او قوى
نفوس ارضية مخصوصة باحوال فلكية وانفعالية بينها وبين قوى سماوية مناسبة توجب اثارا
غريبة ويعرف (?) من هذه الاسباب التشاحير المقوية للنفس المطربة لها بسرعة المجمعة المقوية لعزائمهم
وغيرها [illegible] والمداوم على من شانه ان يلوز له فانه ليس يحمل ان يستكثر به منه ولا امورا
يعسر النظر اليها على ما انت لما ذكر سبب الخوارق الظاهرة من الانبياء والاولياء اخذ بعد
ذلك في ذكر سبب الخوارق التي يظهر من غيرهم وهي على ثلاثة اقسام لان المقتضي لها اما امر ارضي او سماوي
او مركب منهما واعني بالارضي اجسام عالم الكون والفساد وما يتعلق بها وبالسماوي اجرام الافلاك

وما يتعلق بها والارضي لا يخلو اما ان يكون نفس الانسان وما لها من الهيئات او لا يكون فان كان
فهو كالاصابة بالعين والسحر اللذين ذكرهما اولا وهذا قسم وان لم يكن فهو كالنيرنجات التي ذكرها
بعدهما وهذا قسمان والسماوي لا يظهر من غير اعتبار قابل ارضي يحصل له استعداد ذلك لا يكون قسما
ثانيا في عالمنا هذا بل لا بد من انضمام امر ارضي اليه بحيث يكون المجموع المركب منهما هو الذي يقتضيه
وللارضية التي مبدؤها ذلك هي الطلسمات وهذا هو ثالث الاقسام المذكورة وجميع ما يكون خارق
عادة فلا بد وان يكون داخلا تحت قسم من هذه الثلاثة كالتشاحير التي ذكرها ودعوة الكواكب والعزائم
والحيل الهندسية مثل جر الاثقال ونقل المياه والآلات الرقاصة والزمارة وما يجري هذا المجرى
وكلامه في ابانة اسباب الخمسة التي ذكرها وهي العين والسحر والنيرنجات والطلسمات والتشاحير
ظاهر غني عن الشرح وكذلك الفصل الاخير وما بعده

التلويح الثالث في سبب الانذارات

عز م

وههنا مقدمة اعلم انك علمت ان للافلاك نفوسا ناطقة ذوات ارادات جزئية فلها انضاجة (?)
شبيهة بنفوسنا المنطبعة واخرى بالعقلية ولها رأي كلي وعلوم كلية حاصلة فيها عن مبادئها و
حركات جزئية وللكائنات ضوابط معلومة محفوظة ليست بصادرة على جزاف بل هي على حسب
ما يقتضيه هي وكم حكم في لوح اعلى والارادات بل على عالم الجزئيات وليست للنفوس البشرية
بذاتها والا ما فاتت عنها والقسب (?) قواها التي تخصها والا ما تعرت عنها دائما وليس الا
من امر علوي لسيما لا يحصل الامور الجزئية من المجردات فهي من العالم النفساني من الادراك فيجب
ان يكون لها ضوابط كلية عن مبادئها انه كلما كان كذا كان كذا وهو ابن احصب (?) في العالم العقلي
ثم اذا كانت منتقشة بها النفوس الفلكية وتحصل الوصول الى كل نقطة فلها ان تعلم لازم حركاتها [illegible]
الشرطيات لكن ان كان كذا فيكون كذا او ليس فليس [illegible] بحصول [illegible] في الاعيان واجب
التكرار والاستيناف والا ان كان لها معلومات مترتبة غير متناهية انها تقع في المستقبل
فاما ان يكون فيها ما لا يقع ابدا فالعلم كاذب او ليس منها ما لا يقع اصلا اما في وقت ويقع فيه الكل
فليس كل متناهي ثم بعد ذلك يقع ما لم تعلم هي وهو محال [illegible] المترتب الغير المتناهي محال
تستعمل هذه المقدمة على امرين لاحدهما ان صور الكائنات مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها
على وجه كلي وعلى وجه جزئي وثانيهما ان للنفس الانسانية ان ينتقش بنقوشها بحسب استعدادها
وزوال الحائل بينها وبينها وهذا الكلام هو لسان الاول منهما ومن اطلع على ما سلف مستلما له لا يخفى
عليه معاني ما ذكره الى قوله لكن ان كان كذا فيكون كذا وليس فليس وما ذكره بعد ذلك فهو من المباحث الشريفة
النافعة في حصر مسائل كثيرة من الهيئات وغيرها وحكي في المطارحات ان الحجة له وان المذهب
للقدماء من البابليين والحكماء الفرس والصين والهند وجميع الاقدمين من مصر ويونان وغيرهما ومن الاسلام (?)

هو ان الامور تعود الى ما كانت عليه لا بمعنى ان المعدوم بعينه يعود بعينه لما علمت من استحالة اعادة
المعدوم بل يكون عند المبادي العالية احكام الحوادث تقع مثلها في كل مبلغ من الالوف الجمة مضبوطة
سنة بعد سنة ودور بعد دور ثم تعود تلك الحركات بعد عبور تلك المدة الى نسبة اولها من غير ان
يضبط عددها ان هذه الضوابط لم يظهر نقيضها في العالم فان تكررها واستيفائها لا يتناهى في
الماضي ولا في المستقبل وما هو غير متناه فلا يمكن ضبطه واما احتجاجه على ذلك فتقريره انه لما كان
في الوجود شيء يعلم كل ما يقع في المستقبل من الكائنات او هي منتقشة فيه على ترتيبها فلو ان كل ما يقع
من الحوادث في الاعيان على الوجه المذكور واحاط بذلك العلم حتى بما سوف يكون من الزمان فالتالي حق وبيان
الشرطية انه لو لم يكن كذلك لكان لذلك الشيء معلومات مترتبة غير متناهية او كان فيه نقوش كذلك
لا يتناهى انقطاع الحوادث في المستقبل وهذا باطل لوجهين الوجه الاول ان الامور الغير المتناهية
لا تخلو اما ان يكون فيها ما لا يقع ابدا او لا يكون فيها ما هو كذلك والقسمان باطلان اما بطلان ان فيها
ما لا يقع فلانها اذا كان معلوما منها انها تقع في المستقبل وهي في نفس الامر لا تقع فيه كان ذلك
العلم كاذبا لا محالة ولا يكون ذلك المعلوم من المعلومات او النقوش التي ستكون وقد فرضناه منها هذا
خلف واما بطلان ان لا يكون فيها ما لا يقع وقتا ما فلانه لو كان كذلك لكان يأتي وقت يقع فيه الكل
اذ لو لم يأت وقت كذلك لكان فيها ما لا يقع ابدا وقد بين انه محال واذا اتى وقت يقع فيه الكل فقد
تناهت الحوادث المستقبلة المعلومة او المنقوشة وذلك محال اما اولا فلانه على خلاف الغرض واما
ثانيا فلانه لو تناهى بانتهاء المعلومات والنقوش لوقع بعد ذلك الوقت الذي وقع فيه الكل ما
لا يكون المبادي العالية تعلمه ويلزم من ذلك ان يكون هذا الامر قد وقع في الادوار الغير المتناهية
في الماضي بما كان يصح الان ابدا بغير ولا انام معلوما المستقبل اذ الملتقى للمغيبات المطلع عليها
قد صار جاهلا فانه لم يستفد العلم من شيء اخر ويلزم هذا المحال ظاهر وان استفاد عاد الكلام الى
الشيء الذي منه الاستفادة الوجه الثاني هو قوله مع ان المترتب الغير المتناهي ممتنع بالسوية وتقريره
ان الحوادث الغير المتناهية وان كانت غير مجتمعة فانها في الذات المنتقشة بها لا بد وان تكون
مجتمعة ومترتبة بترتب الازمنة اذ كل زمان يقتضيه ان الزمان المتأخر وما يوجد فيه كما انه لا يوجد
الا بعد زمان او شيء اخر يتقدمه فكذلك شيء ان يدركه المدرك للحوادث فيوجد سلسلة غير متناهية
من امور مترتبة موجودة معا وقد برهن على استحالة ذلك وهذه الحجة لا تلزم في الممكنات المستقبلة
كيف كانت فانها دون الصور المنفصلة المدركة لا كلها وقد تبرهن انه انما يقع شيء الا وقد وقع امثاله
مرارا بغير نهاية ومن فروع ذلك انه لو صح دوام شيء حسي من المواليد الثلاثة اعني الجماد والنبات
والحيوان لظهر امثاله في الادوار التي لا تتناهى مع دوامه ولا يحصل انواع جسمانية غير متناهية

من الدوام

من الدوام والتكرر وبرهان ما هو الاسباب في استحالته وان كانت المادة خالية عن صورة من الصور
ثم قارنتها تلك الصورة فلا بد وان تعود المادة الى خلوها عنها بالضرورة لوجوب عود الاسباب الى
مثلها كما كانت وهذا يتضح ان كل كائن فاسد وكل فاسد كائن وعند التامل بما سبقت اليه من نكات
كثيرة وانكشف لك اسرار عزيزة لا ينبغي ان يباح بها الى غير اهلها   والحق المنطبع في المادة
لولا احتجابه بها لتلألأ النقوش التي في النفوس العالية اذ لا مناسبة بين المجردات الا المادة
فلذلك الارتفاع يطالعها ولستنا هذا الاستعداد لولا البدن والى تخفيف عوائقه سبيل وقد
عرفت صحة منامات والنوم انما هو انحباس الروح عن الظاهر في الباطن   هذا هو بيان
الامر الثاني وهو ان النفوس البشرية لها ان ترتسم بما هو مرتسم في المبادي العالية بحسب زوال
الحائل وحصول الاستعداد واحتجاب النفس الناطقة عن تلك المبادي انما هو لاشتغالها بالحواس
الظاهرة والباطنة وليس من جهة المبادي حجاب بل الاتصال بها مبذول من جهتها والفاعل
التام اذا صادف قابلية القابل لفعله وجب صدور الفعل عنه لا محالة والضمير في يطالعها عائد
الى النفوس العالية والاستعداد قد عرفته في علم النفس واعلم الحكم بان لنا سبيلا الى ازالة عوائق
النفس عن الانتقاش بما في المبادي العالية بل الحكم بان لنا الى تخفيف تلك العوائق سبيلا لان العائق
هو استعمال النفس بالبدن ولا يمكن ازالة هذا العائق بالكلية وللنفس تفاوت به بل الذي يمكن هو تخفيف
العائق كما استعمل لا ازالته ولا يمكن ان يراد به هو التخفيف في حال مفارقته البدن وقوله وقد عرفت
صحة منامات فاعلم ان الحكماء عرفوا ذلك بالتجربة اما بما يرونه من انفسهم او بما يعهدونه من غيرهم
ومن تامل حال المنامات والامور التي تقع في النوم للنفس عليها اطلاع يعلم قطعا ان ذلك الاطلاع ليس
الا لعلة سوى غفلة النفس اذ لا يمكن عن فكرة فان الفكر في حال اليقظة التي هي اقوى منها امكن بعض عن
تحصيل مثل ذلك فكيف في حال النوم قوله والنوم انما هو انحباس الروح عن الظاهر في الباطن فاعلم انه
لما تعرض لما يطلع عليه الانسان من المغيبات حالة نومه اخذ بعد ذلك في تفسير ماهية النوم والروح
قد عرفته في العلم الطبيعي وهو منبسط الى ظاهر البدن بواسطة الشرايين وبانصبابه الى الحواس الظاهرة
النائم حالة الانتباه يحصل الادراك بها وهو اليقظة فاذا انحبس هذا الروح الى الباطن ورجع عن
الحواس الظاهرة بعد انصبابه اليها تعطلت هذه الحواس وهو النوم وبتعطلها يخف احد شواغل
النفس عن الاتصال بالمبادي العالية والانتقاش ببعض ما فيها وانحباس الروح قد يكون طبيعيا وقد لا يكون
والانحباس الطبيعي قد يكون على سبيل التبعية لغيره او لا على هذه السبيل والذي على طريق التبعية فكالذي
وان يكون ذلك العرض فيه من الامور الطبيعية وذلك هو ان يعود الروح الحيواني الى الباطن لانضاج الغذاء
فيتبعه الروح النفساني ايضا كما يقع في حركات الاجسام اللطيفة المتلاصقة والذي لا على سبيل التبعية

فذلك عند تحلل قوى الروح عند اليقظة فيعود في الباطن طلبا للبدل وذلك المتحلل هنا فيما يتعلق بالعرض الطبيعي واما عدم بروز الروح الى الظاهر فله علة اسباب طبيعية احدها قلة الروح بحيث لا يفي بان يبسط منه في المبدا ويبسط في الخارج فيبقى في معدنه فقط ولا ينتشر وثانيها امتلا الدماغ من الرطوبات الرديه السادة لمجاريه المانعة له من النفوذ وثالثها برد جوهر الروح فلا يقوى على البروز ورابعها التماس الروح اذا لم يكن طبيعيا واسبابه ثمانية الاول اقبال الطبيعة على نضج مادة المرض فيتبعها الروح النفساني الثاني التحلل الغير الطبيعي كالاستفراغ والتعب وهو بسببه من الطبيعي ما لا يكون طبيعيا الثالث حصول آفة تصيب بعض الاعضا المشاركة فيتعب الدماغ بسببها فيسد مجاريه ولا يسفل الروح فيه الرابع انضغاط الدماغ لضربة تصيبه الخامس البرد يكسفه للالات وتغليظه للروح السادس الرطوبة الخارجة عن الامر الطبيعي لتغليظها الروح وسدها المنافذ وارخائها الاعصاب الموجب لانطباق المجارى السابع كثرة الافكار المتعبة للدماغ لاجل كثرة الحركات النفسانية وتسخينه لجرب الرطوبات الية اذ من شان التسخين انها تفعل ذلك الثامن شدة الخوف لما يحصل معه من انقباض الروح كما دلت التجارب الطبية عليه هذا مجموع ما ذكروه من اسباب النوم الطبيعية وغير الطبيعية على وجه الاستقرا لا على وجه التقسيم الحاصر وانما ذكرتها في هذا الموضع مع كون المصنف لم يذكرها لان النوم احد الامور المجمعة لحالة الاتصال عما في المبادى بما يستعد له يكون طريقا من جملة طرق تحصيله ولا سبيل الى استحصاله الا بتحصيل احد اسبابه فكان معرفة تلك الاسباب من متعلقات هذا الموضع ومن المباحث النافعة فيه

فصل

القوى البدنية متنازعة متجاذبة وكلما الجذب النفس لشي من القوى الشهوانية او الغضبية او الحواس الظاهرة او الباطنة اشتغلت من الباقيات حتى ان المتوغل في فكره تجد حواسه معطلة عن ادراكاتها شرع الان في بيان تحصيل الكلام في تمكن النفوس الناطقة من الاتصال بالمبادى العالية بعد ان كان قد ذكره في المقدمة السالفة اجمالا ويفتقر ذلك الى تمرير عدة قواعد هذا الكلام من جملتها وقوله متنازعة متجاذبة يريد به ان استعمال النفس بعضها او كلها يمنعها عن الاستعمال بغير تلك الا ما قل وما ذكره بعد ذلك هو تفصيل لهذه الجملة ومعناه ظاهر والحس المشترك هو الذي كل شي يطبع فيه يحس كانه مشاهد كان الارتسام من سبب خارجي او من داخل كالممرورين اذ لا سبب خارجي هناك والصور التي يشاهدونها كثيرا ما لا تنسب الى وضع خارجي ولو غمضوا عينهم لم يفقدوا الادراك وما كان كذا لو كان من خارج فان يكون الحس المشترك منتقشا عن التخيل والوهم وغيرهما كما كانت هي منتقشة عنه على ما يجرى بين المرايا المتقابلة هذا تقرير قاعدة اخرى يتوقف بيان المطلوب وهي انه قد تبين في علم النفس من الطبيعي ان صور الامور التي تحس بالحواس الخمس تحصل في الحس

فى خصلت

المشترك وانما متى حصلت فيه صارت محسوسة مشاهدة وارتسام هذه الصور في الحس المشترك وانما يكون على وجهين احدهما ان يكون ذلك الارتسام بسبب من خارج وثانيهما ان يكون من داخل والذي من خارج هو كما نشاهد القطر النازل خطا مستقيما وقد دل هذا المثال على ان المشاهدة المذكورة قد تقع في حال حدوث السبب الخارجي وقد تبقى بعد زواله اذ لا تتم مشاهدة هذا القطر خطا الا بهذه العلة والذي من داخل كمشاهدة الصور التي تراها المرضى والممرورون وهم الذين غلبت المرة السودا على مزاجهم الاصلي فان هذه الصور لا تخلو اما ان يكون موجودة او معدومة لا جائز ان يكون معدومة والا لما شوهدت اذ المعدوم الصرف يمتنع مشاهدته فهي اذن موجودة فاما ان يكون وجودها في الاعيان الخارجة او لا فيها والاول باطل اذ لو كانت في الخارج لراها كل سليم الحس ولما كانوا يشاهدون ما لا ينسب الى وضع خارجي وبوجدانهم اذا غمضوا اعينهم لا يشاهدونها والتالي اللفظ باطل فعلم انها ليست في الخارج فيكون ارتسامها اذن من سبب باطن وان كانت هذا شان الحس

بدو

المشترك ينتقش بالصور المتعلقة بالتخيل والوهم وغيرهما كما كانت هذه منتقشة بالصور المعلقة المحصلة لانه كما جاز ان يرتسم الصور في الحس المشترك ثم ينتقل الى خزانة الخيال والوهم والصور التي تركبها الى الحس المشترك لان الحال في هذه القوى قريب من الحال فيما يجرى بين المرايا المتقابلة التي يرى ما في كل واحد منها كما في الاخر وذكر صاحب الكتاب في حكمة الاشراق ما معناه ان جميع ما يرى من المثل والصور في المنام الصادق او الكاذب يمتنع ان يكون في موضع من الدماغ كما يمتنع انطباع الصور العظيمة في العين فان الحق في صور الخيال ان مظهرها التخيل كما ان المراة مظهرة لصورها من غير ان يكون منطبعة فيها بل هي مثل معلقة لا في محل ولا في مكان فالحس المشترك والخيال وما يجرى مجراهما من القوى ليست الا مظاهر صقالية للصور وهذا سر ان مراده في التلويحات بانطباع الصور وارتسامها وانتقاشها هو هذا المعنى لا ما يدل عليه ظاهر هذه الالفاظ وهذا هو سر الانطباع الذي اشار اليه في ادراك النفس من الطبيعيات وله في هذا المثل كلام طويل قد ذكرته بنصه هناك

سوال

لم لا يدوم لنا جواب الصارف عن انتقاش بطانا عن ذكر سابق فعلى وجوهين يشتغل العامل الذي هو المتخيلة بالفكر واحوال عن ان يرتسم فيه وحتى ظاهر يشغل العامل الذي هو الحس المشترك وادا من احد الحافظين العقلي كما اذا استولى على الاعضا الرئيسة مرض فيجذب النفس شديدا الى جهة المرض والحسي الظاهر كما في النوم يعني لما لم يتسلط المتخيلة على لوح الحس المشترك فينقشها بالمثل منتقشا يرى الا مشاهده توجيه هذا السوال هو انه لو كان الحس المشترك ينتقش بالصور التي لا توجد في الخارج عن سبب باطن كالتخيل والوهم وغيرهما لوجب ان يكون ذلك الانتقاش دائما لدوام الراسم لتلك النقوش وهو السبب الباطن والمرتسم بها وهو الحس المشترك لكن التالي باطل فالمقدم مثله

والجواب انه انما كان يلزم دوام انتقاش تلك الصور بدوام الراسم والمرتسم لو لم يوجد ما يمنع من
الانتقاش المذكور لكنه قد وجد ما يمنع من ذلك ويصرف عنه وهو شيئان احدهما يمنع الفاعل عن
الفعل والاخر يمنع القابل عن القبول اما الذي يمنع الفاعل فهو العقل والوهم في الانسان والوهم
وحده في الحيوان فانهما لجولانهما في الفكر او التخيل على الحركة دائما فانه تشتغل عن التصرف في الحس
المشترك وبضبطانه عن النقش فيه واما الذي يمنع القابل فهو الحس الظاهر فان الحس المشترك
اذا كان مشغولا بالصور الواردة عليه من الحواس الظاهرة لم يتسع للانتقاش بغيرها لان التفات
النفس الى احد الجانبين يمنعها من الالتفات الى الجانب الاخر كما مر فيمتنع ان يرتسم فيه الصور
المخزونة في الخيال فهذان المانعان اذا فتر احدهما فرغ عن المانع الاخر عن الضبط فرجعت المتخيلة
الى فعلها ولوحت الصور في الحس المشترك اما فتور المانع للفاعل وهو العقل او الوهم فلانه بقوله
كما اذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض فيجذب النفس شديدا الى جهة المرض واما فتور المانع
للقابل وهو الحس الظاهر فقد نبه عليه بقوله كما في النوم وذكر الرئيس ابو علي في الاشارات ان
النوم قد يشغل ذات النفس في الاصل ايضا بما يعرض معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء
المنحرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى الحذاء بل دللت عليه بانها اذا استرسلت باعمال
نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا اما على ما سبقت عليه تسلط المتخيلة على لوح الحس المشترك
ونقشته بالمثل وشاهدتها في حالتي المرض المذكور والنوم وكلما كانت النفس اضعف كان
انفعالها عن الجوانب اشد وكلما كانت اقوى كان ضبطها للجانبين اشد وكان يوجبها الحفظ الجمع
اوسع كما نجد في الناس من يبصر او يكتب ويفعل غيرهما معا لسرانة قوته ورايتنا من ذلك كثيرا مما نعجز
عنه الاغلب هذه قاعدة ينتفع بها في سبب اطلاع الانبيا والاوليا على المغيبات في حال
الصحة واليقظة معا والمعنى ان النفس كلما كانت قوية لم يمنعها استعمالها بافعال بعض قواها عن
افعال ذوي بابلها كما لا يمنعها الشهوة عن الغضب ولا الغضب عن الشهوة ولا اعتبرهما وكلما كانت
ضعيفة كان الامر بالعكس ومراتب النفوس بحسب شدة القوة وضعفها كثيرة وقد تقوى النفس
قوة لا تشغلها الحواس ولا تستولي عليها بحيث تستغرقها وتمنعها من شغلها بل تتسع قوتها
للنظر الى جانب العلو وجانب السفل جميعا كما يقوى بعض النفوس فيصح في حالة واحدة من الكتابة
والكلام والسماع وافعال اخرى غير هذه والاكثرون عاجزون عن الجمع بين هذه الاشيا وامثالها

فصل والمقتضي لامر نوعي اذا عاقه عائق نوعي لم يوجد لشخص منه تمكن بذلك اما لضعف
القابل او لقوة في المقتضي فالنفس التي عاقها عن عالمها قواها اذا تمكنت من الاتصال فاما لقوتها
الاصلية كما للانبيا او لقوة مكتسبة كتلك للابرار والاوليا او لضعف العائق بسبب ورده ما كان في

النائم او فطري كالكثير ممن ضعفت الاته فطرته كما للممرورين والمرضى وعن ارسطو
كما يستعين بعض المتكهنة بامور تحصل فيها للحس حيرة وللخيال دهشة فتستعد النفس الناطقة
لتلقي الامر الغيبي لضعف العائق كما كان بعض الترك يستعين بحركة سريعة جدا الى ان يلهث فيها
حتى يكاد يصرع فيرانا له امور غيبية ويسمح للحفظة بيسير اعليه ان اراد ومن كان يخلو ارضا من ضعف
نظري وكاستعمال بعض المستنطقين ابصار الصبيان والنسا ذوات الالات الضعيفة بالاشيا
غيره للبصر بشفافه ترعش البصر بترجرجها او ندهشه بتسعيرها كاستعمالهم ابهام ماملطخ بسواد
ذي بصيص وبالاشيا الدوارة بسرعة وبالاشيا المترقرقة وكاستعانة بعض المتكهنة بترقيق وتصفير
ومع ذلك يطرب ايضا وبالتدوير الرؤوس وغيرها وكل هذه موهنة للحواس مخلة بها وربما استعانوا
ايضا بالايهام بالعزائم والتخويف والترهيب بالحق اذا استنطقوا غيرهم والكهنة قد يكونون
اصاعا للتفرج ويتغيرات وربما احتاجون انتحالا الى امور حفية ووحيهم السيان ضعف العائق
وقوة النفس سطوب كما الكثير من الرياضيين من اولي الكد وهذا احسن مما للكهنة والممرورين
نقص واخلال بالقوى وافسادها وتعطيلها وهو غير محمود عند العلما والرياضات اولى النفوس
امور مكتومة محزونة فيتوسلون بها الى الاطلاع بهذه الاشيا الى الانعاس بغشيات وينطقون الفهم
على شي بخصوصه فيحصل استعدادهم بتنزيله وبالعزيمة العقلية لها مدخل عظيم في امور
وبينت ان النفس الناطقة بطباعها تقتضي الاتصال بعالمها اي عالم المجردات وان اشتغالها
بتدبير البدن والتصرف فيه يعوق العائق لها عن ذلك الاتصال ومن المعلوم ان الاتصال والاشتغال
المذكورين امران نوعان احدهما عائق عن الاخر والمقتضي لامر نوعي كالنفس المقتضية لنوع الاتصال
بعالمها اذا عاقه عائق نوعي كاشتغال النفس بالبدن العائق لها عن الاتصال الذي هو مقتضاها
لم يوجد لشخص من اشخاص ذلك المقتضي تمكن من ذلك الامر الذي كان مقتضاه كما يحد بعض الناس
ممكنا من الاتصال المذكور فذلك التمكن لابد ان يكون اما بسبب ضعف العائق او بسبب قوة في
المقتضي متصلة مانعة للجلود دون الجمع فمثل بعض النفوس من الاتصال بعالمها يكون لا محالة
اما لقوتها او لضعف عائقها والاول اما القوة اصلية او لقوة مكتسبة والثاني اما ضروري
للنوع او غير ضروري له وغير الضروري اما في اصل فطرة الشخص او لا في اصل فطرته وما ليس في
اصل فطرته فاما ان لا يكون حاصلا بالاكتساب او يكون حاصلا له بالاكتساب فالاقسام ستة اولها ما هو
للقوة الاصلية كما للانبيا فانهم لقوة نفوسهم لا يمنعهم استعمالهم بالبدن عن الاتصال بالعالم العلوي
والثاني المكتسب في حال اليقظة والصحة يجمعون بين الامرين كما مرت وثانيها ما هو للقوة
المكتسبة كتلك للابرار والاوليا وهذه الملكة حصلت لهم بالرياضات المختصة بهم وسياتي الاشارة

الى اصول رياضيه فما بعد وثالثها ما هو لضعف ضروري في العادة كالنوم الذي هو من ضروريات نوع
الانسان فان الحواس الظاهرة تتعطل معه والنفس ايضا تعرض عنها بصرفها الى معاونة القوى الطبيعية
كما سبق ورابعها ما هو لضعف طبيعي في العادة كما لكثير من الاله التي يستعملها النفس في تدبير
البدن لضعفه في اصل فطرته فذلك الشخص يكون اشتغال نفسه بتدبير بدنها اشتغالا قليلا ويعرض لها
من الضعف الى جهة البدن سرعة التفاتها الى الجناب الاعلى وخامسها ما هو لضعف في العادة غير
طبيعي ولا مكتسب كما للممرورين والمصروعين فان كثيرا ما ينطقون باخبارهم بالغيب ويهم عند احوال
كالصرع والغشي يستلزمان حركات مواد للحسية وقد يعرض ان تحل بوهم المتخيلة لكثرة حركاتها المضطربة
وكون مصروفهم عن المحسوسات مصروفة تنكسر فيضهم للحس وذلك موجب لتطلعهم على الغيب وسادسها
ما هو لضعف عنه مكتسب باحد الوجوه المذكورة في الكتاب او بغيرها مما لم نذكره والبهت هو الحالة
التي تكون عند الاعيا والتعب بثا لبهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل
اذا اعيى وارعشه اي ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير ويترقرق اي يتلالا ويلمع و
الشفاف الذي يغشي البصر برجرجته نحو البلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا ادير حيال
شعاع الشمس والمرهبة مسيغة كالبلور الصافي المستدير واللطخ من سواد ذي بصيص هو لطخ
الابهام بالدهن وبالسواد المشبع بالمداد حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشيء المضيء كالسراج فانه
يحير النظر منه والاشياء المترقرقة هي كالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة حيال الشمس او
الشعلة ولما ذكر الوجوه المكتسبة للضعف المعين على الاتصال بالمبادي العالية وبلغى بعض المعاني
منها ذكر بعد ذلك السبب الذي من اجله تخصص اطلاع النفس على معنى مخصوص دون غيره وفي
الاغلب لا ينطبع في النفس ما في تلك المبادي الا ما يناسب غرضها ويكون مهمتها وياتي ما في الفصل
ظاهر غني الشرح

فصل وقد دريت ان القوة المتخيلة مجبولة لهيئات ادراكيه ومزاجيه
سريعة الانتقال من الشيء الى ضده او شبهه ولتخصيص الانتقال اسباب جزئية غابت عن
ضبطنا وقد يثبت على صورة حينا اما لمرادها بها او لتكررها او لوضوح استلشها او لكون
الشيء مهما شديدا فاما السلخ العادي في النوم واليقظة للحس وقد يلمح لبرقة ايماء كلمح خاطف
كما لكثير من اصحاب الرياضات واحوال التخيل وهم ذوو علوم وقد يسنح دون ذلك بان كان كثير المثابات
ما دامت الشواغل تدع للنفس خلسة الى الجانب القدسي فاستنشقت نفس عيني فقد يطوي
سريعا وقد يشرق على الذكر وقد يتعدى الى الخيال فيتسلط الخيال على لوح الحس المشترك فيرتسم
فيه صورة في غاية الحسن والزينة على الكلام الهيبة وابهاها سالحيه بالغيب او يرتسم صورة الامر
الغيبي مشاهدة او ينسط على سبيل كتابة او على طريق رؤيا هاتف غائب او على علمه ظن بالامر

الغيبي فيطلع وما يبقى من الكلام محفوظا في النوم والتيقظ فهو رؤيا صادقة او وحي صريح وما بطل
هو وبقيت محاكاته فهو وحي محتاج الى تأويل او حلم محتاج الى تعبير ويختلف بالمواضع والاشخاص
والاوقات والعادات وهذه المحاكاة وما يرى من الجن والغول والشياطين فهو من اسباب
باطنة تخيلية وليس اشتغال المتخيلة مخصوصا بالنوم بل قد يشغلها عن ذلك ما قد يحتاج الى رجوع
وتحليل بالعكس وكما ان المدركات تتأدى الى الحس المشترك فلا يبعد ان يتعكس منه تارة اخرى الى
الحواس فينعكس الصورة من الحس المشترك الى البصر وربما ينعكس الى الهواء الذي في العين المتصل
برطوبتها وكذا الى سائر الحواس من اللمس والذوق وقد شاهدنا من هذه الاشياء عجائب وبالجملة
اذا حصل في الحواس استرخاء لاستعمال هذه النفوس وكما امتنع ذلك عموم الطبيعة فقد ذكر
شرطا بما حكم عند الحكماء ان المدركات التي يدركها النفس في حالة النوم وما يجري مجراه من
الاحوال التي نبهت عليها اما ان يكون ادراكها بسبب اتصال النفس بعالم الغيب عندما يحصل لها
فراغ ما عن شغل البدن او لا يكون ادراكها لها كذلك فان كان الاول فذلك الادراك اما ان يكون عند
كون الانسان نائما او عند كونه متيقظا فاما الذي عند النوم فسببه ركود الحواس بسبب احتباس
الروح الحاملة لقوة الحس عنها لان النفس لا تزال مشغولة بالفكر بما يورده الحواس عليها فاذا وجدت
فرصة الفراغ وارتفعت عنها الموانع استعدت للاتصال بالجواهر الروحانية فانطبع فيها ما في تلك
الجواهر من صور الاشياء لا سيما ما هو اليق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الاهل
والولد والبلد ويكون انطباع تلك الصور في النفس منها عند الاتصال كانطباع صورة مرآة في مرآة
اخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما ثم ان تلك الصور اما ان تكون كلية او جزئية فان كانت كلية فاما
ان تطوى سريعا او تبقى فان بقيت فالمتخيلة التي من طباعها المحاكاة تحاكي تلك المعاني الكلية المنطبعة
في النفس بصور جزئية ثم تنطبع تلك الصور في الخيال وتنزل الى الحس المشترك فيصير مشاهدة فان كان
المشاهد شديد المناسبة لما ادركته النفس من المعنى الكلي حتى لا تتفاوت بينهما الا بالكلية والجزئية
كانت الرؤيا غنية عن التعبير وان لم يكن كذلك فان كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها والنقلة لها
كما اذا صور المعنى بصورة لازمه او ضده احتيج الى التعبير وفائدة التعبير هو التحليل بالعكس اي يرجع
من الصور الخيالية الى المعاني النفسانية وان لم يكن هناك مناسبة على الوجه المذكور فتلك الرؤيا مما يعد
في اضغاث الاحلام وان كانت الصور التي ادركتها النفس من تلك المبادي جزئية فقد تنتسب تلك الصورة
وقد لا تنتسب والثانية ان حفظتها الحافظة على وجهها ولم تتصرف القوة المتخيلة المحاكية للاشياء
بمثلها فتصدق هذه الرؤيا ولا تحتاج الى تعبير وان كانت المتخيلة غالبة او ادراك النفس للصور ضعيفا
سارعت المتخيلة بطبعها الى تبديل ما رأته النفس بمثال وربما تركت ذلك المثال باخر وهكذا الى حين التيقظ

بان اسبق الى ما يمكن ان يعاد اليه بضرب من التحليل فهو رؤيا يفتقر الى التعبير والا فهو من اضغاث الاحلام
ايضا هذا حاصل ما يلقاه النفس من تلك المبادي عند النوم واما ما يلقاه عند اليقظة فهو على وجهين
احدهما ان يكون النفس قوية وافية بالجوانب المتجاذبة لا يشغلها البدن عن الاتصال بالمبادي المذكورة
ويكون المتخيلة قوية بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل
هذه النفس في اليقظة ما يقع للنائم من غير تفاوت فمنه ما هو وحي صريح لا يفتقر الى تاويل ومنه ما ليس
كذلك فيفتقر اليه او يكون شبيها بالمنامات التي هي اضغاث احلام ان دفع افعال المتخيلة في الانتقال
والمحاكاة وثانيهما ان لا يكون النفس كذلك فتستعمل حال اليقظة بما يدهش الحس ويحير الخيال كما يعرض
في الامراض انما يكون ذلك في ضعفاء العقول ومن هو في اصل الجبلة او للدهش والحيرة ما هو وان كان
الثاني وهو ان لا يكون ادراك النفس للمدركات المذكورة بسبب اتصالها بتلك العالم كما يحصل لها
من الفراغ عن البدن مطلقا ان كان في حالة النوم فهو الذي يقال له اضغاث احلام على الحقيقة وهو
المنام الكاذب وقد ذكروا له اسبابا ثلاثة الاول ان ما يدركه الانسان في حال اليقظة من المحسوسات
يبقى صوره في الخيال وعند النوم ينتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهد اما هو بعينه ان لم يتصرف
فيه المتخيلة او ما يناسبه ان تصرفت فيه الثاني ان المفكرة اذا الفت صورة اشتغلت بتلك الصورة منها
عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك الثالث اذا تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت
افعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكته بالاشياء الصفر وان كانت فيه الحرارة
حاكته بالنار والحمام الحار وان غلبت البرودة حاكته بالثلج والشتاء وان غلبت السوداء حاكته
بالاشياء السود والامور الهايلة المفزعة وانما حصلت هذه واما الهالي المتخيلة عند غلبة ما
يوجبها لان الكيفية التي في موضع ربما تعدت الى المجاور له او المناسب كما يتعدى نور الشمس الى
الاجسام بمعنى انه يكون سببا لحدوثه اذ خلعت لا انها موجودة وجودا ما ايضا ما باله على غيره
والقوة المتخيلة منطبعة في الجسم المتكيف بتلك الكيفية فتتاثر بها بل تنطبع بطبعها وهي ليست بجسم
حتى يقال بسرى الكيفية المختصة بالاجسام فيسرى منها ما في طبعها قوله على الوجه المذكور وان كان
امثال هذه الاسباب حاصلا في حال اليقظة ربما سمعت امورا استطابته عادية وادراك فهذا ليس
كذا ان هذا الفصل يشتمل على بيان جميع هذه الاقسام ولكن من غير تعيين لكل قسم منها عن الباقي وقوله
وقد دريت ان القوة المتخيلة محاكية لهيئات ادراكية ومزاجية فاعلم ان محاكاتها للهيئات الادراكية
هو كمحاكاتها للخيرات والفضايل بالصور الجميلة والشرور والرذايل بالصور القبيحة ومحاكاتها
للهيئات المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء بالالوان السود وقوله
ويختلف بالمواضع والاشخاص والاوقات والعادات اشارة الى ان التاويل والتعبير يختلف باختلاف هذه

الامور لان الاشتغال التخيلي لا يفتقر الى مناسب حقيقي بل يكفي فيه المناسب الظني او الوهمي وهذا فيما
يختلف في الشخص الواحد بحسب موضعين او وقتين او عادتين فضلا عن اختلافه بحسب هذه الامور
في شخصين فصاعدا ولهذا يختلف التعبير بحسب الاديان والصناعات والولايات اذ لكل منها
شيء من الالف والعادة ما لا يقتضيه الاخر وقوله وما يرى من الغول والجن والشياطين فهو من
اسباب باطنة تخيلية ربما فهم منه ان هذه الاشياء ليس لها وجود في الاعيان بل
هي موجودة في الخيال لا غير وليس الامر كذا ولا في لفظه ما ينص عليه وقد حكي في حكمة الاشراق انه
قد شهد جمع من اهل دربند الفصي وقوم لا يعدون من اهل مدينة تسمى ميانج انهم شاهدوا
هذه الصور كثيرا بحيث اكثر المدينة كانوا يرونهم دفعة في مجمع عظيم على وجه ما امكنهم دفعهم وليس
ذلك مرة او مرتين بل في كل وقت يظهرون ولا يضرهم امر الناس هذا ما حكاه وكلامه في المطل
يحقق وجود هذه الاشياء في الخارج على ما صرح به وكونها من اسباب باطنة لا ينافي وجودها الخا رجي
لان الخيال يظهرها وان لم تكن منطبعة فيه كما ان المراة تظهر صورها من غير ان يكون منطبعة فيها
كما علمت ومعنى اسم الجن عند المتكلمين انه حيوان هوائي مشف الجرم من شانه ان يتشكل باشكال مختلفة
والغول والشياطين نوعان او صنفان منه واحتج من انكر وجودها بان اجسامها اما ان يكون لطيفة
او كثيفة وان كانت لطيفة بحيث لا ترى كالهواء وجب ان لا تقوى على الافعال الشاقة الصعبة
وهو خلاف ما يحكى عنها ويلزم ايضا ان يتفرق تراكيبها بادنى سبب وليس الامر كذلك عند مثبتيها
وان كانت كثيفة وجب ان يشاهدها كل من كان سليم الحس اذ لو جاز ان يكون بحضرتنا شيء ونحن
لا نراه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار جارية ونحن لا نراها ومن التزم ذلك فقد دافع
هذا الباب ادى الى الشك في الضروريات والقدح في البديهيات واجيب عنه بان اللطيف يطلق
على ما ليس له لون كما يقال للسماء والبلور انهما جسمان لطيفان ويطلق ايضا على رقيق القوام كما
يقال للخمر انه جسم لطيف فان عني باللطيف ما هو غير متلون اخترنا ان الجن جسم لطيف ولا يلزم
من كونه لطيفا بهذا المعنى ان لا يقدر على الافعال الشاقة وانما يلزم ذلك ان كان لطيفا بمعنى رقة
القوام وان عني به ما هو رقيق القوام اخترنا ان الجن جسم كثيف ولا يصدق حينئذ الزامهم ان يراها كل
سليم الحس وانما يصح هذا الالزام ان كان لها لون وهو ممنوع فانها شفافة والشفاف لا يرى ثم لم
لا يجوز ان يقدر رقيق القوام على الافعال الشاقة بسبب امور روحانية خافية عنا وبعله الامور ايضا
يحفظ تراكيبها عن الفساد او يتدارك الهالك بما عوض ما يتحلل او انفصل كما في الارواح التي هي حاملة
القوى فينا ولا نسلم ايضا ان كل ذي لون يجب ان يراه كل سليم الحس اذا كان حاضرا عنده لجواز وجود
مانع لا نطلع عليه واما قوله وليس اشتغال المتخيلة مختصا بالنوم بل قد يشغلها عن شهمك تاملها فمحتاج

الى رجوع بالقهقرى وعلل بالعكس هذا كما ان السلطان يسكر في شيء مهم عنده يسعله التحمل عنه الى
غيره لما فيه من الغريزه الحاملة والباطل ثم ينقله من ذلك الغير الى اخر حتى ينسى ما كان يسكر فيه اولا
فيكون طريقه في التذكر التحليل بان ياخذ الخاطر مما قرب ادى اليه الحال فينظر انه خطر في الحال تابعا
اي صوره تقدمته وتلك لاي اخرى وكذلك حتى ينتهي في تحليله الى الذي نسيه وهو الذي الجزيه الى
هذا الاخير ولما لم يكن انتقالات الخيال مضبوطه بنوع مخصوص انشعبت وجوه التحليل وصارت
لا تنال الا بضرب من الحدس ويكثر فيها الالتباس وربما انبث تحليل الانسان ولم يصل الى الذي
كان منسيا ولاجل هذا صار تعبير الرؤيا وتاويل الوحي من الامور العسرة التي يعسر فيها الحدس
الناس ومع ذلك فلا يصيبون في تحليلهم دائما وقد صنف في التعبير والتاويل كتب كثيره تشتمل على
ضوابط وقواعد مسهله لها وفائده قوله المسبل مرطوسها ان الهوا لا يبصر مراه لصوره المقابل
الا اذا ارتفع ظللا كما في الهاله وقوس قزح فانهما لا يظهران الا في هوا مبتل او غيم رقيق وقوله وحطا
انسج عنك غيوم الطبيعه استعاره لطبقه نار الغيوم كما انها تحجب ابصارنا عن رؤيه الشمس
والكواكب كذلك الامور الطبيعيه تحجبنا عن ادراك ما في العالم العلوي من الاسرار والعجائب
مرصاد عرشي فيه فصول العلائق تمسكا ارايت امرا اذا اخذ ان يتكى على سرير الطبع راضيا برغد
عيشه في هذه الحزينه القذره وتمد رجليك فعول فلا حظت من العلوم المعتقه لتشطرها ولتنفس على
حتى تنسف وقد قرت تنتصب السوق على اقرانى ان هذه خطره ما افلح من دام عليها قط   المرصاد
الطريق وانما عبر به بالعرشي لان الجمهور ما فيه من المباحث العلميه والظلمات الطاسه مما يورد به
المصنف اولم يسعده من كتاب ولا معلم بشري فاني اسعرت هذا الكتاب الى اخره فما وجدت فيه
من المباحث التي عنوانها بذلك ما هو موجود في غير كتبه فعلى ظني ان مراده بالعرشي ما حصله بنظره
وباللوحي ما استعاده من الكتب وغيرها ولهذا سمي الكتاب بالملوحات اللوحية والعرشيه وقدم ذكر
اللوحيه لانها هي الاكثر والاغلب من مباحث الكتاب فان قيل لو كان كذا لكان كل ما عدا العرشي لوحيا
فلم يعنون بعض المباحث بانه عرشي وبعضها بانه لوحي واهمل الباقي لم يعنونه باحدهما قلت الذي عبر
به هو العرشي واما اللوحي فلم يعبر به الا ضابطا واحدا في اواخر المنطق هو من جملة عده ضوابط ذكر
ان بعضها لوحي وبعضها عرشي ولم يعبر العرشي منها عن اللوحي ولكون ذلك الضابط غريبا نسبه بانه
عرشي احتاج ان يذكر انه لوحي لئلا يظن انه من جملة الضوابط العرشيه التي لم يميزها عن اللوحيه هذا هو
حاصل الظن عندي ولعل مراده من اللمعات المركوز من غير هذا ولا سبيل الى الاطلاع على ذلك الا ان ابطل
وعده الفصول التي يشتمل عليها هذا المرصاد عشر فصلا ومقصوده في هذا الفصل الاول منها ان
تحرض الانسان على الجد والاجتهاد في اكتساب العلوم الحقيقيه الموصله الى اقصى مراتب الكمالات   تنبيه

الانسانيه وتحذيره من امرين هما الداعيان الى ترك الدأب الذي تحصل به هذه العلوم احدهما ما في
الطبع البشري من حب الراحه والميل الى الشهوات البدنيه واليه اشار بقوله بان يتكى على
سرير الطبع راضيا برغد عيشه في هذه الحزينه القذره واستعار للراحه التي يدعو اليها الطبع
الاتكا على سريره واراد بالحزينه القذره عالم الكون والفساد وهي تسميه مناسبه وثانيهما
ان اكثر المشتغلين بالعلوم انما يطلبون بها الرياسه ومفاخره الاقران ومباهاتهم والاستعلا
عليهم واظهار التميز عنهم وما يجري مجرى ذلك فاذا حصلوا من العلوم ما يبلغهم هذا الغرض
لم يبق لهم ارب في الازدياد ولا الدأب من طلب العلم الحقيقي لانه كمال ذاتي لنفسه اولازمه يحصل
الانسان به الاخره والسعاده الابديه وسيادة السرمد فان مثل هذا الشخص كلما وصل من
العلم الحقيقي الى حد اطلع منه على ما هو افضل منه واعلى وطالبته نفسه بالارتقا اليه ولا يزال
كذلك حتى يصل منها الى اقصى ما في قوته ان يبلغه وقوله وتمد رجليك كنايه عن الراحه ايضا و
شطر الشي نصفه وقوله وما افلح من دام عليها قط انما لم يفلح من خطرت له وقصد الدوام لان
المستديمين لان يطلبوا بالعلم غير الامور الدنيويه فاذا اخذوا في العلوم الحقيقيه حققوا
الامور واستحقروا احوال الدنيا بالنسبه اليها واول ذلك اعانهم بدار البقا وعلمهم بان الاجتهاد
لما يبقى اولى من الاجتهاد لما يضمحل سريعا ويفنى ومن هو لا من تغلب حب الدنيا عليهم بعد امعانهم
في هذه العلوم بحيث تشغلهم عن الالتفات الى جهه الاخره وطلب الازدياد في العلم واولئك
من جمله الذين اشار اليهم في هذا الموضع وحذر من الوقوع فيما وقعوا فيه   كل هذه العلوم
صفر يسفر يستقطر عن زواه الغافلين وما خلقت لتغمس في مهلكة ابيه بالمسكين وانزع
نعتوه وارفض اعرا الله فيك واصعد الى الطاسين لعلك ترى ربك بالمرصاد   يريد بهذه
العلوم العلوم التي تحصل بالتعلم والنظر لا العلوم التي يريد بها الاتصال به والسفير هو الرسول
والمصلح بين القوم واراد بمهلكة ما يتعلق بالبدن من الشهوه والغضب اذ ليس الانهماك
فيها هو الغايه من خلق الانسان بل هو ضار ومانع عن البلوغ الى تلك الغايه كما عرفته والرفض
هو ترك الشي مع اهماله واعرا الله فيك يريد بها القوى البدنيه وقال ان الطاسين هم اهل البيت
علم ولذا الراسخين وكانه اراد بهم هنا من وصل الى الكمال الاعلى وطاسين هو مبدا سوره
النمل ولا اعلم ما الذي قصد بتخصيص هذه السوره بالذكر وقد علمت ان المرصاد هو الطريق والمعنى
المقصود من هذا الفصل هو انك ان تنبهت بهذه العلوم لما هو الغايه من الكمال الانساني وقطعت
بالرياضه حب الدنيا والميل الى الشهوات البدنيه بحيث صرت كانك رفضتها عدت كما   ملت الى الجناب
الاعلى فربما ادى بك السلوك في هذا الطريق من معرفه ربك الى مقام الفصل لك بمجرد العلم النظري وهو

مقام الرؤية والمشاهدة الذي اشار اليه بقوله لعلك ترى ربك بالمرصاد وهذا المقام لا شك انه اعلى
من المقام الذي يحصل بالنظر والعلم وهو في نفسه متفاوت الدرجات والمراتب وهذه فلا يمكن ان يعبر عنها
لحديث ولا يشرحها العبارة ولا سبيل الى معرفتها الا بالوصول اليها وكما ان المعقولات لا تدرك
بالحواس الظاهرة والاوهام كذلك ما من شأنه ان يعاين بعين النفس لا يمكن ان يدرك بعلم النفس

فصل اسمع منادي الله ينادكم يتصام ثم من مرقد طبيعتكم واستشرق فلعل نفحة من الله سلطاك
واذا عزمت فاصبر واذا سرعت تم واذا طرحت فاصعد واذا رايت فاسجد فلعلك تلقى ربك ساجدا
اذا حصل للانسان تصديق بان وصوله الى السعادة التي هي غاية الكمالات الانسانية
هو بالاعراض عما سوى الله تعالى والتوجه اليه سواء كان ذلك التصديق يقينا مستفادا من قياس
برهاني او كان تقليدا لمن يعتقد فيه الهداية الى الحق من نبي او غيره فان تصديقه بذلك كانه منادي
ما ديه من قبل الله تعالى داعيا له الى الاعراض والتوجه المذكورين وبعد هذه الحالة فالناس على
اقسام ستة الاول من يوجب له شدة ميله الى الشهوات الدنية وكثرة الممارسة الى الاحوال الاخروية
تصاممه عن سماع ذلك النداء مستمرا على ما هو عليه من الانغماس في الدنيا والانهماك في تحصيل لذاتها الفانية
والثاني من يعزم على ترك الدنيا والاعراض عنها وعن لذاتها لكن حبها والميل اليها يمنعه من الثبات على
تلك العزيمة فهو وان لم يتصام عن النداء المذكور فهو في حكم المتصام عنه والثالث من يصبر على عزيمته
تلك ويشرع في ذلك الترك والاعراض لكنه لا يتمهما فلا ينتفع بذلك الشروع والرابع من يشرع ويتم لكنه
لا يتوجه الى الجناب الاعلى ويقبل بنفسه اليه بل يقنع بمجرد الزهد في الدنيا من غير امعان في الارتقاء الى
عالم الجبروت والملكوت متوصلا الى ذلك بالانظار الفكرية والرياضات النفسانية والخامس من
يرتقي الى ذلك العالم ويصير من اهل المشاهدة لكنه يحصل له البطر والسهو فلا يستعمل الاداب اللائقة
بذلك المقام والسادس من اذا وصل الى ذلك المقام استعمل الخضوع والادب اللائقين وعند ذلك ربما
يصير من اهل المكاشفة والمناجاة واذا عرفت هذا علمت ان صاحب الكتاب قد ذكر هذه الاقسام ونهى
عما عدا الاخير منها فقوله قم من مرقد طبيعتكم واستشرق لعل نفحة من الله سلطاك نهي عن التصامم
المذكور والمرقد المضجع وكانه شبه الغافل عن كماله المشغول بالعالم ما دامت علقته بالبدن باقية بالذي
هو في حكم المناداة ويتصام عن سماع النداء وكانما فات نفسه من نومه ما نفعه ولكنه لم يقم من مرقده والاستشراق
هو التعرض للاشراق ونفحت الريح هبت ونفح الطيب اذا فاح وله نفحة طيبة وقوله واذا عزمت فاصبر
واذا شرعت تم واذا طرحت فاصعد هو المقصود من الاقسام الثلثة التي بعد قسم المتصامم وطرحت الشيء
رميته ويريد بذلك رمي حب الدنيا عن قلبه والصعود الذي امر به هو الصعود في درجات الكمال حتى يصل
الى مرتبة النعيم والمشاهدة وقوله فلعلك تلقى ربك ساجدا اي بلقاء لعل نفسه على ان المناجاة المذكورة

نست ملازمة عند الوصول الى هذه المرتبة ولنفسه هذه المناجاة بل عرفته فيما سبق **فصل**
جاسرن عاد نفسه واعتصم بطلبه سدسك وقل لقومكم خذوا حذركم واتقوا يوما قريبا الموعد
بان لم تتقوا فان عذاب الله ات ومراد بنفسه النفس ههنا كونها غير منصبة الى بدنها
بالطلبه فلا يلتفت عنه الى جانب القدس بحيث يكون في حال تحركها اياه ومع تدبيرها له متصلة
بذلك الجناب غير ممنوعة من جهة البدن عنه والطلبة يراد بها النفس المجردة وقد استشهد
المصنف على ذلك في كتاب الالواح وغيره بما ورد في حق المسيح عليه السلام انه رسول الله وكلمته القاها
الى مريم ويحتمل انه اراد بالطلبة ههنا النفس الملكية او العقل المجرد او الايمان بكلمة الشهادة
وقوله وقل لقومك يحتمل ان يكون اراد بقومك قواك البدنية ويحتمل ان يريد به اصحابك من الناس
والموعد هو الاجل والمعنى بعد معرفته ذلك ظاهر **فصل** اما والعاديات لتزلزل شوق
دارت على ارجاء الكون وسوف تصدن بقوة الجدي العرش ان انسانا لم يحارب بني جن او ولي
تلك طود سعوا جوا الله عز وجل لم يصعد عن سكنه الى درب الازل وان يصل الى ساحل العزة ولعل
موجا تتبعه العاصفات سراعا فتختطفه فيغرق في تيار العسر حيث لا يعثر باثره بطرف ولا اذن
ذو وذنب ساهر ههنا لك بلا اسف فيمت السلامة في ضيعة لا يعثر عنها للعابرين العاديات
التي اقسم بها هي الافلاك اذ هي التي تحرك حول عالم الكون والفساد حركة شوقية وارجاء الشيء جانبه
وحواشيه والنفوس المذكورة في القسم هي الواصلة الى جناب الجلال وذروة الشيء اعلاه وكانه اراد
بني جن القوى المدركة من باطن والقلة اعلى الجبل وقلة كل شيء اعلاه وراس الانسان قلته ولانه
هو الجبل العظيم وكانه شبه الانسان بالجبل وراسه الذي هو اعلاه بقلة الجبل والقوى المذكورة
جن او ود في تلك القلة لان محل هذه القوى هو الدماغ وكانها اوت اليه وسميت بالجن لاستتارها
ووحوب بوقتها ولكثرة تسلطات مدركاتها بالاشكال المختلفة كما هو فعل المتخيلة منها ومنعها
جوا الله عز وجل كناية عن امرين احدهما انها لا تمكن الانسان من ادراك وجود الباري تعالى الا في
الجهة والمكان وكانها منعت حقه من التنزيه والتقديس وثانيهما انها تشغل النفس عن الخلاص
التوجه الى الله سبحانه فهي مانعة عن تمام ما تستحقه من العبادة ويحتمل انه كنى بالمنع المذكور عن
الامرين معا او عن واحد منهما فقط ومن لم يحارب هذه القوى بقوة العملية لم يمكنه ان يدرك عالم
المجردات والى هذا اشار بقوله لن يصعد عن سكنه الى درب الازل اي لم يجاوز باداركه عالم الكون
والفساد الى العالم الذي لا تغير له بل هو ازلي ابدي والساحل شاطئ البحر والموج يحتمل ان يريد به موج
الشهوات ويحتمل ان يريد به حركات المتخيلة واضطرابها والاول انسب والعاصفات الرياح يقال
عصفت الريح اذا اشتدت والغسق الظلمة في اول الليل ولعله يشير بهذا الظلام الى الدين يلقى نفسه

العالم او كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض
اذا اخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وقد تأول بعضهم ذلك بان البحر اللجي
هو الدنيا بما فيها من الاخطار المهلكة والاشغال المردية والكدورات المعمية والموج الاول هو
الشهوات الداعية الى الصفات البهيمية والاشتغال باللذات الحسية وقضاء الاوطار الدنيوية
والموج الثاني هو الصفات السبعية الباعثة على الغضب وعلى كثير من الاخلاق المذمومة وكون هذا
هو الموج الاعلى هو لان الغضب في الاكثر مستولي على الشهوات والسحاب هو الاعتقادات
الخبيثة والظنون الكاذبة والخيالات الفاسدة التي صارت حجابا عن معرفة الحق كما يحجب السحاب
اشراق نور الشمس وهذه كلها ظلمات وكذا الشهوة والغضب اما الشهوة فلان حب الشيء يعمي
ويصم واما الغضب فلانه غول العقل كما قيل وهذا التأويل قد اختاره الامام الغزالي في بعض كتبه
ونفوس الاشقيا اذا فارقت وانقطع عنها صور عالم الحس ولم يصل اليها نور القدس بقيت محبوسة
في الظلمات مسلوبة القوى لا عين بها تبصر ولا اذن بها تسمع وبانقطاع النور عنها تتسلط
عليها الفزع والهيبة والخوف لانها من لوازم الظلمة ولهذا اذا اظلم جوهر الروح بغلبة الخلط
السوداوي كما في اصحاب الماليخوليا استولت هذه الاشيا على من عرض له ذلك والمسامرة هي
الحديث في الليل والمقت هو البغض والسلاطة هي القهر وجملة معنى الفصل بعد معرفة مفهومات
مفردات الالفاظ الخفي على من حقق الاصول المقررة في هذا الكتاب **فصل** ان سكنه
من رحمه الله لن يلحق الانفسا فارقت الظلال ذوي الافك عتوا فابت وربت ووقعت على رصد فراب
طيور اصافات حائرات واقعات عدها لوة الكبريا فبادت حتى بدائها ما تنحي المملكي وما غاث
من استغاث ان دانا هبطت فاعترت وتذكرت فاضطربت تسارعت فمنعت بها الى وصول من
سبيل السكنة هي الوداع والوقار والاظلال ما يستحصر من امارات الدنيا والافك الكذب و
كانه اراد بمفارقة الاظلال المذكورة ترك البدن وتخليه وعبر عن الحواس الباطنة والظاهرة بذوي
الافك لكونه اغلاطها وبارسها التي الى العقل على خلاف ما هو عليه وعتوها هو استيلاؤها على
النفس ومنعها اياها من الاتصال بعالمها وقوله فابت وربت معناه نجات وادامت النظر بعالم
رنا الى الشي رنوا اي ادام النظر اليه ولم اجد النسخ متفقة عليه بل وجدت في بعضها فابت من الاباء
والرين وفي بعضها فابت وربت من الاوب والربو وكان التصحيح وقع ههنا لعدم الاطلاع على
غرض الكلام والطيور الصافات تشبيها الى المجردات المتخلصة من شبكة الابدان وقد صرح بذلك في
كتاب الالواح وقوله ان دانا هبطت فاعترت يريد بالذات النفس وهبوطها واغترابها هو تعلقها
بالبدن وكانها هبطت فاغتربت من عالمها الذي هو عالم المجردات الى عالم الاجسام الذي هو ادون

في مرتبة الوجود وصارت في عالم الغربة وقوله وتذكرت فاضطربت معناه وتذكرت عالمها فاضطربت
طريق شوقها اليه وصولها الى البدن وقوله تسارعت فمنعت اي سارعت الى طلب الاتصال بذلك
العالم فمنعها القوى البدنية عن ذلك وبعد الاحاطة بمعاني هذه الالفاظ لا يخفى معاني جملة الكتاب
فصل نادى منادي الملائكة التي حفت من حول العرش النوراني يا ايها الناسوت في مهمه
الهيولاني ابواب السماوات تفتح في صبيحة كل جمعة طلعت شموس عن مغاربها فهلموا الى الباب بذكر
وحركوا الذكر المحكم وقولوا يا اخذ النواصي بيدك فتح حلت فاهل نقضت فاعف ملكت فاعمر ياواهب
الحيوة حتفنا بك عجل من ما ذكرنا في من وحشة الهيولي يا ساقي نعم من روح كرخانتنا يا من غواشي نوره اضا
ذوات الذاكرات وطوالع مواهبه زين الارواح السالحات ان يمسا الملك فلا بردها في اعلاب
الناسين فارحم وانصر واعصم وانت خير العاصمين كانه يريد بالمنادات الارشاد والهداية
وبالملائكة المجردات وبمهمه البوار كنايه عن عالم الكون والفساد وفتح ابواب السموات كنايه عن ان
المجرمين ولمن جهة العالم الاعلى ولا منع من هناك عن الاتصال به والوصول اليه وانما الامتناع عن
ذلك هو من جهتنا فقط ويمكن ان يشير بالجمعة الى الجمع الذي يجري في كلام الصوفية وهو اقبال النفس
على الجنبة العالية دون الالتفات الى الكثرة الجرمية والشموس لعله يريد بها النفوس وطلوعها عن
مغاربها هو صدورها عن مغاربها او تخلصها عن الابدان التي هي كالمغارب المانعة من ظهور نورها لها
لكلالتها كما يمنع الغروب الشمسي ظهور نور الشمس واشراقه وقوله فهلموا الى الباب الابداعي
توجهوا الى جهة الله تعالى فان ذلك من اعظم القربات الموصلة الى سعادة الابد خلافا لارباب الوسايط
الذين عبدوا الكواكب والارواح العلوية وغيرها والذكر المحكم هو كلام الله عز وعلا وقوله اتى من وحشة
الهيولي يا ساقي تخلص من الصفات الرديئة والعقائد الفاسدة التي البستها نفسه من مقارنة البدن
والذاكرات هي الملائكة او كل ذي ذكر الله سبحانه او لوحه ملكا كان اولا غيره والارواح السالحات
هي يريد بها النفوس الجاهلة لحركتها الفكرية في جملة العالم او النفوس المحركة للاجرام السماوية حركة
دورية شوقية واعلاب الناسين يحتمل ان يكون اشارة الى الصفات النفسانية الموجهة للبدن بعدما كانت
ملتفتة عنه الى جانب القدس وان كان يسمى للتناسخ فلا يبعد ان يريد به تعلقها ببعض الحيوانات
المنكسة الرؤوس او ببعض النباتات التي ورد فيها انها الى المنكس لان النبات لما كان غير مستقيم
كان منكوس الراس وهو اصله الذي في الارض واذا قطعت بطلت قواه والحيوان الغير الناطق لما كان
اتم منه راسه من المنكوس الى المتوسط ولكنه ما استقام والانسان لما فضل عليهما صار راسه الى
السما واستقامت قامته فهذا انسب ما حضرني من تأويل هذه الالفاظ الموضحة لجملة المعنى المقصود
فصل ان الناشطات عند الساكنين والناهضات الى اعلى عليين وان عالم قطرات

ان لم تخوضوا على طرب مطهر واهبة نامية عادلة فليلتقمهم الحوت المظلم ولن يشربوا بعده الاسموم
الاساود ولا اصابهم نسيم مهب الخاطرين ولذائذ نفحات العارضين   تعالى شطت اذا عمت
واشتطت اذا حلت والناسطات والناهضات طالما تشير به الى النفوس الانسانية سماها
ناسطات باعتبار وناهضات باعتبار اخر ومن المطر كانه يريد به الدنيا والطرب المطهر اشارة
الى كمال القوة النظرية والاهبة النامية العادلة اشارة الى كمال القوة العملية بتحصيل الخلق الذي
تسمى عدالة وكان الحوت المظلم هو الشهوة والغضب وقوله ولن يشربوا بعده الاسموم الاساود
يشبه ان يشير به الى الام النفوس بعد المفارقة التي هي بسبب ما فيها من الهيات الردية والعقائد
الفاسدة فانها قد شبهت بالافاعي والحيات الموذية ونسيم مهب الخاطرين ولذائذ نفحات العارضين
اشارة الى النعيم الاخروي والى لذات النفوس بسبب اتصالها بعالم القدس سواء كان ذلك حال
المفارقة او قبلها وكان مراده بالعارضين الملائكة او النفحات مما يشرق من الجود الالهي فان بذلك
تشرق لنا رذات نزتا   **فصل** قام عمرس يصلي ليلة عرسه في هيكل النور فلما انشق
عمود الصبح فرأى ارضا قد خسفت بقرى غضب الله عليها فهوى هويا فقال يا ابي نجني من ساحة حيران
سوفيري ارا عمم حبل الشعاع واطلع على شرفات الكرسي فطلع فاذا تحت قدمه ارض وسموات
هذا من الرموز المستطرفة ويحتمل انه اراد باسم عمود الصبح ظهور انوار المعارف وبالارض
البدن او المادة مطلقا وبالقرى النفوس المتعلقة بالابدان او القوى الحالة فيها وكانه شبه هذه
باهل القرى وعبر بالقرى عن اهلها كما ورد واسأل القرية اي اهل القرية واراد بهويها انحطاطها
عن المرتبة التي تستحقها باصل فطرتها وقد عرفت كيفية الانحطاط المذكور وسببه ويريد بالساحة
البدن وعمران السول القوى البدنية وحبل الشعاع الوصلة الى العالم العلوي وبشرفات الكرسي
عالم المجردات ويكون تحت قدمه ارض وسموات ارتفاعه عن عالم الاجسام والجسمانيات ارضيها
وسماويها وقد حكى المصنف في حكمة الاشراق عن افلاطون انه راى عند التجرد افلاكا نورية وذكر انها
هي السموات العلى التي يراها بعض الناس في قيامتهم يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا
لله الواحد القهار ولعل الارض والسموات التي ذكرها هي من عالم المثل ولهذا ذكرها بلفظ التنكير
ويؤيد هذا الاحتمال ما ذكره في كتاب المطارحات وهو انك اذا سمعت في اقوال القدماء وجود عالم
مقداري هو غير العقل والنفس فيه مدن لا تكاد تحصى من جملتها ما سماه الشارع جابلقا وجابلسا
فلا تسارع بالتكذيب فان السالكين يرونه ولهم فيه مآرب واغراض بل العرفة من الصحوة والكهنة فان
كنت لم تحبه لمن تبوكر بالمشاهدة فاسكت واصبر فان وصلت الى كتابنا المسمى بحكمة الاشراق الذي ما سبق
الى مثله ربما تفهم منه شيئا ان ارشدك معلمك والا فكن مؤمنا بالحكمة وهذا يدل على ان المدن التي اشار

اليها هي من عالم المثل المعلقة التي سبقت الاشارة اليها هو انه في مسئلة العلم من كتاب المطارحات
ايضا ذكر ان احوجه ما بعمره الباحث بل البحث من حكمة الاشراق الطريقة التي ذكرناها في التلويحات مما
جرى بيني وبين الحكيم امام الباحثين ارسطوطاليس في مقام جابرص حين تلطف معي بسجيته وقد صرح في التلويحات
ان الذي جرى بينه وبينه في المسئلة المذكورة انما كان في المنام الذي كل ما يرى فيه هو مثل معلقة كما ذكر
في حكمة الاشراق وبالجملة فحقيقة غرضه من هذا الفصل هو اسرار اسما الاعوى مما تعرفه من فصول
هذا المرصاد   **فصل** برق بارق العزة في سر عبد بعد معزل عن بني جنسه غلق على
نفسه باب حواس مدركات وخواطر وارادات وهموم مهلكات سهر بذكر الله صارت في ضميره
من دبيب النمال التي هي مثل الخيال وعسى يتقطع لعبد المدد بالملال وما خطر بباله من الاقدام على كثير
عدد من الافعال ولا استعمل بعدوريه وحسب نفسه كانها بارحت الاقطار والجهات والازمان و
الاوقات معلقة مجردة مفارقة مجلسه زمانا طويلا فان دامت لذا فيسا تمتها يرقم حرق م طمس
وهي معلقة عند ذات الذوات بالمرصد الاعلى   المقصود من هذا الفصل التحريض على العزلة
وذكر فوائدها وما ينبغي للمعتزل ان يعتمد فيها والبرق والخرق هي من مصطلحات الصوفية وكلها
ترجع الى سقوط شعور النفس عما سوى محبوبها وانما تختلف بالشدة والضعف واشدها هو الطمس
وذات الذوات يحتمل ان يريد به الواجب لذاته ويحتمل ان يريد به المعلول الاول ويحتمل ان يريد به
العقل الذي هو مبدأ النفوس الانسانية فان لكل واحد من هذه الجواهر المذكورة وجها غير بعيد
فصل ان لطف الله بالهت فعظمت وتعاطت فتواصلت وجاورت غيران جبلي بني الاحيان في
الى جبلي شرق اصغر وشرق اكبر وخر باب الابواب اي نسمه سمت اليه اخذتها عن الله واعرب
نها سعلة حرانه تسمها وهنالك الحق المستعربون لله كلمة هذا شانها في المترعرعين
قوله وتعاطت يحتمل ان يريد به انها تعاطت في هذا العالم بالعزلة والخلوة فتواصلت في العالم العلوي
بما ليس ابوابها على الوجه الذي سبقت الاشارة اليه وقوله وجاورت غيران جبلي بني الاحيان الى
جبلي شرق اصغر وشرق اكبر كان يشير به الى تخليصها للقوى المدركة والمحركة واتصالها بعالمي
النفوس والعقول والغيران جمع غار وهو الكهف في الجبل وكان مراده بها في هذا الموضع بطون
الدماغ وغيرها من محال القوى البدنية والجبلان المذكوران او الجبل ان يريد باحدهما القوى
المدركة والاخر محل القوى المحركة والاحياف المختلفون ومنه قال الناس احياف واما الجبلان
المذكوران فانا نجد نجوز انه اراد بجبل الشرق الاصغر عالم النفوس السماوية وبجبل الشرق الاكبر
عالم العقول المجردة بالكلية والا بعد ان يريد بالاصغر منهما القوة العملية وبالاكبر القوة
النظرية وقوله ثم باب الابواب يحتمل ان يريد به العقل الاخير الذي هو علة نفوسنا ومكملها

وربما اراد به العقل الاول اى جميع العقول ابواب يلجها السالكون الى الله تعالى وهذا العقل
هو الذى يسلك من طريقه اليه ومنه الى القيوم نور الانوار عز سلطانه واما ذكره بعد ذلك فاو
بالنسيم هى النفس وسموها ارتقاها وتوجهها الى الجنة العاليه واعز الله هى المجردات والانجاب
هو من قبيل الطمس المقدم ذكره والظلمة هى النفس على ما عرفت وكل هذه من الرموز التى يشتمل
على مقصوده منها والمرما ذكرته فى شرح الفصول المذكوره من اول المرصاد الى ههنا انما هو من
طريق الحدس والتخمين والحزم بالمناسبه والاحتمال من غير جزم وقطع ان ذلك مراد المصنف
وما بقى من الفاظ منها لم اشرحها وذلك لعدم اطلاعى على وجه مناسب يمكن حملها عليه ولولا ان
تركى شرح ما فيها غير موافق لغرض السادة الملتمسين لما اثبت شرحته على ان ما ذكرته وان لم يحقق
مراد صاحب الكتاب من بعضه فهو غير منفك من فوائد وربما كان مظهرا للغرض المستكن فيه الى
الوقوف على حقيقة الغرض المقصود منها او من بعضها ان لم يكن ما اوردته فى شرحها هو حقيقة
ذلك الغرض وكذلك الحال فى شرح خطبة الكتاب وما يجرى مجراها من الالفاظ المرموزه فى خطاباته
المرموزه وجميع هذه الفصول جاريه على قانون الخطابه ليس فيها بحث برهانى وغرضه منها الترغيب
فى العلم والتحذير من غوائل الدنيا وآفاتها والحرص على الزهد فيها والتشويق الى العالم الاعلى
والتنبيه على الطرق الموصله اليه وكيفية قطع العلائق المانعه عنه والاشاره الى بعض مقامات
الواصلين فى البهجة والقرب من معدن الكمال وغير ذلك مما هو من هذا الاسلوب ومن يحقق
الاصول التى فيه من ذوى الحدس القوى المائلين الى الجناب الاعلى فطرة او اكتسابا صارت هذه
الخطابات او بعضها فى حقه جاريه مجرى البرهانيات الموقعه لليقين وهذا هو فائده ذكرها
للخواص وغرض الوعظ والاقناع هو فائده ذكرها للعوام

فصل اعلم رحمك الله انه لما
انتهى كلامنا الى ههنا وحان وقت الاقتصار نختم بما نحسن توصيه لا تضيع عمرك فانك لن تجده
بعد فواته اصبر صبر الرجال ولا تعود نفسك باخلاق ربات الحجال واعلم ان الحكما الكبار ممن
كانت الحكمة خطابيه فى الزمان السابق مثل والد الحكما اب الاباء هرمس وقبله اغاثاذيمون و
ايضا مثل فيثاغورس وانباذقلس وعظيم الحكمة افلاطون كانوا اعظم قدرا واجل شانا ممن
كان مبرزا فى البرهانيات نعرفه من الاسلاميين ولا يغرنك استرسال هؤلاء مع فيثاغورس
فان هؤلاء القوم وان وصلوا ووقفوا ما اطلعوا على كثير من جهات سرائر الاولين سيما الانبيا
منهم والاصطلاحات اما وقعت فى التفاصيل والمراد العموم على الرموز والتجوزات فليس
من الواجب الرد عليهم ولا تعول الكل على ما يتبع فى الاخره من علم الواحد الحق وما يليه من العقول
والنفوس والمعاد للسعدا فعليك بالرياضات والانقطاعات لعلك تنال مما نالوه وقد حكى

الالهى افلاطون عن نفسه فقال ما معناه انى ربما خلوت بنفسى وخلعت بدنى جانبا وصرت كانى
مجرد بلا بدن عرى عن الملابس الطبيعيه برى عن الهيولى فاكون داخلا فى ذاتى خارجا عن ساير
الاشيا فارى فى نفسى من الحسن والبهاء والسنا والضيا والمحاسن العجيبة الانيقة ما ابقى متعجبا باهتا
انى جزء من اجزاء العالم الاعلى الشريف فى كلام طويل وحكى المعلم الاول عن نفسه هذه الانوار
العظيمه وقد اتفق كلهم على ان من قدر على خلع جسده ورفض حواسه صعد الى العالم الاعلى و
اتفقوا على ان هرمس صعد بنفسه الى العالم الاعلى وغيره من اصحاب المعارج ولا يكون الانسان
من الحكما ما لم يحصل له ملكة خلع البدن والترقى فلا تلتفت الى هؤلاء المتشبهة بالفلاسفة
المخبطين الماديين فان الامر اعظم مما قالوا وكلام هؤلا منها حقيقته لشرفها ولعظمتها ومنها
ظاهرة

معانى هذا الفصل ظاهره لا اشكال فيها عند من اتقن ما سلف ومثال رموز
الاولين وتجوزاتهم ما حكاه المصنف فى كتاب المطارحات وهو انه قد يجرى فى كلامهم ان
النفس اخطات وهبطت فرارا من غضب الله مع علمهم ان فى عالم القدس لا يتصور لسنوح
خطيه او اقتراف معصيه ولا يطرو اليه المتجددات اذ الحركات وانما خطيتها حصولها عن
مبداها ناقصة فى جوهرها وهبوطها باعراضها عن المفارق بالعلاقه البدنيه وفرارها من سخط
الله تشوقها الى تدبير البدن لتزول عنها النقص ومن رموزهم ما حكى عن بعض المشرقيين ان الظلمه
خاصمت النور مرة وحبسته ثم امدته الملائكه فاستظهر على اهرمن الذى هو الظلمه فقهر الظلمه
الا انه امهلها الى اجل مضروب فان الظلمه حصلت من النور لفكرة رديه وقد قيل ان اصل هذا الكلام
كان عن النفس فانها جوهر نورانى والظلمه هى القوى البدنيه والحصار والحبس تسلط القوى
عليها وجذبها النفس الى العالم السفلى ومدد الملائكه مصادفته توفيق القدرة باعداد النفس الانسى او
علوى وخروج الى الفعل والاعمال الى اجل مضروب نظرا الهوى الى الموت والفكره الرديه ميل
النفس الى الامور الماديه وما يحكى عنهم مثل ان النفس نارا او شررا او هبه او جزء من المتحركات او المبادى
عددا اذا الاصل من واحد والرجوع الى واحد او الارض قبل السما والسما دخان او بخار او حركة او
حركة من العناصر او اصل العناصر ماء او هواء وغير ذلك مما يجرى مجراه فكله من قبيل الرموز وله محامل
صحيحه والرد يتوجه فيه على ظواهرها او يكون الاعلى معنى ما صادم ولا رد على الرمز

فصل الصوفيه
والمجردون من الاسلاميين سلكوا طرق اهل الحكمه ووصلوا الى ينبوع النور وكان لهم ما كان ومن لم
يجعل الله له نورا فما له من نور

الصوفى هو الذى اجتمع فيه جميع الملكات الشريفه التى يذكر
فى الفصل الذى يلى هذا وينبوع النور هو المبدا الاول الحق كما تعلم واذا كان منبع الانوار كلها فالحرى
ان يجعل كل من رسخ فى كلمة الايمان بالتوحيد انه لا نور الا من نوره ولا هداية الا منه وهو معنى الا انه

المذكوره . **فصل** وقد كانوا يشتغلون المريدين بالذكر الدائم وترك الاحساس والحركات
والقعود في الزاويه وقطع كل خاطر جر الى هذا العالم هكذا الى ان يحصل لهم الامور ومن الطرايق
العاده الدايمه مع قراه الوحي الالهي والمواظبه على الصلوات في جنح الليل والناس نيام والصوم
وايحسنه ما يوخر فيه الافطار الى السحر ليقع العاده في الليل على الجوع وقراه ايات في الليل مبكيه
لرقه وشوق وسماعهم الاذكار اللطيفه والنغمات المناسبه للامر القدسي ليلطف سرهم
وهو له مدخل عظيم وكذا العلله اللطيفه والنغمه الرخيمه والوعظ عن قايل زكي فاول ما يبدي
عليهم انوار خاطفه لذيذه يسمونها الطوالع واللوايح وهي لمعه بارق سريعه الانطوا يعنون
في الرياضه الى ان يكثر عليهم ورودها لملكه ثبتته وقد تخرج عن احساسهم فجوبهم بعد ذلك يحصل
لهم قوة عروج الى الجناب الاعلى وما دام النفس مبتهجه باللذات من حيث هي اللذات فهي بعد
غير واصله فاذا غابت عن شعورها بذاتها وشعورها بلذاتها فذلك الذي يسمونه الفنا واذا
فنيت عن الشعور في بانه فنا الحق تعالى وقد سبق الاشاره الى الفنا وثم مقام اخر في الفنا
وهو الفاني للخلسه وهو اقرب الحالات الى الموت وربما سماه بعض الصوفيه مقام الحلة و
اشار اليه افلاطون وهذا غير الفا الذي قد يجتمع مع التحريك البدني المشهور تدرج في
هذا الفصل من ذكر الطرق الموصله الى العالم القدسي ومن ذكر درجات الواصلين اليه وهم
العارفون واراد بالمريدين الحاصلين في اول درجة العرفان اذ الاراده هي اول درجات حركة
العارفين وهي مبدا حركة السر الى العالم القدسي طلبا لنيل روح الاتصال به ومن المعلوم ان
هذه الحالة لا تعتري الا لاهل الاستبصار اما بالنظر البرهاني او بالعقد التقليدي ان سعادة
الانسان التي هي غايته كمالاته لا تحصل الا بذلك الاتصال وطالب الشي لا بد وان يعرض عما يعلم
انه يعوقه عنه وان يقبل على ما يعلم انه يقربه اليه فطالب هذا الاتصال لا بد له من هذين الامرين
واشار بقوله وقد كانوا قد يشتغلون المريدين بالذكر الدائم فاعلم ان الذكر الدائم هو من
الاعمال المقربه الى الاتصال ولهذا الذكر مراتب اولها ذكر اللسان فقط وثانيها ذكر القلب اذ
كان القلب يحتاج الى المراقبه حتى يحضر مع الذكر ولو ترك وطبعه لاسترسل في اوديه الافكار وثالثها
ان يتمكن الذكر من القلب ويستولي عليه ويمحي الذكر ويخفى وما ذكره بعد ذلك الى قوله وهكذا الى ان يحصل
لهم الامور يشير به الى الاعراض عما يبعد عن الجنة العاليه وقد سبق ان المبعد عنها هو الاشتغال
بالبدن فان الاشتغال به اما ان يكون تحريكا او الادراك اما بالحس الظاهر او بالحس الباطن فيجب على طالب
الاتصال المذكور ترك هذه الثلثه وقد تضمن كلامه الاشاره الى جميعها اما اشارته الى ترك الاشتغال
بالحواس الظاهره والتحريكات فظاهره واما اشارته الى ترك الاشتغال بالحواس الباطنه فلان قطع

كل خاطر جرا الى هذا العالم لا يتم الا بترك استعمالها والخاطر مطلقا هو ما يرد على النفس من السوانح
الداعيه الى امر ما كان متعلقا بالجنة العاليه او السافله ولما اشار الى ترك ما يبعد عن المطلوب
عاد الى ذكر جمله من المقربات اليه المعينه على ترك المبعدات عنه والقصد من العاده المذكورة للمريد
نور رياضه همه وقوى نفسه الخياليه والوهميه ليصرفها بالتحويل عن الميل الى العالم الجسماني و
الاشتغال به الى العالم العقلي فيسمعه اياه عند توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معوده
لترك التشبع فلا ينازع العقل والازاح السر حاله المشاهده العلويه وكما يتحدر من معارف
النفس انوار الى الجوارح فلذلك يرتفع من احوال الجوارح انوار الى النفس وهذا هو فايده الصلوة
وسرها واما سر الصوم فهو كسر جميع الشهوات التي هي اله الشيطان ولهما عده فوايد ليس
هذا موضع ذكرها واراد بالطيفه هي المعتدله في الكميه واللطيفه الكاينه في الاوقات التي لا تكون
الامور البدنيه شاغله للنفس عن الادراك العقلي وتلك الامور هي كالامتلا والاستفراغ المفرطين
وغيرهما وتلطف السر هو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان فيه مناسبه السر مع الشي
اللطيف لا يمكن ان يلطفه ولطف السر عباره عن تهيوه لان يدرك الصور العقليه بسرعة و
لان يتعقل عن الامور الالهية بسهوله والغلبة اللطيفه هي المعتدله وقد ذكر في حكمه الاشراق
انه من قدر على تحريك قوتي غضبه ومحبته يحكم نفسه على الاشيا بحسب كل قوة فيما يناسبها الا غير
وذكر في المطارحات انه ان كان الغالب على جوهر النفس الامر القهري فيقع السرور على وجه
تقبل فيه حصه الامور القهريه من المشاهدات وارباب طلسماتها فيكون المعنى الذي يسمه
الفهلويه خره مما ياتي في السبب النوراني اثره في القهر فيصير صاحبه شجاعا غلابا قاهرا
وان كان السرور والذي ياتي في السبب القدسيه من الانوار الروحانيه بحسب استعداد النفس
من جهة عشقيه ومحبته فيكون الخرة الساري في اسعاد صاحبه بامور لطيفه وميل النفوس و
عشقها اليه ويعظم الامم له لان الالو الساري اليه من ارباب طلسمات شعريه معظمه معشوقه
وان العدل وكثر فيه حصه هيات النور بوساطه السبب النير الاعظم فيكون ملكا معظما صاحب نفسه
وعلم وفضيله واثار وهذا اوجره بسمي كيانخره واذا هذا كان من اشرف الاقسام لما فيه من الاعتدال
النوري ولعله اشار بالغلبه هاهنا الى ما ذكرناه في القسمين المذكورين والاستعداد يكون لفظه الغلبه
غلطا وقع من الناسخ فاني لا اجد مناسبتها للرياضات المذكوره في هذا الموضع بعده والنغمه الرخيمه
هي الرفيعه اللينه يقال كلام رخيم اي رقيق وفايده ذلك ان لين الصوت يكسب النفس هيئه بعدها الى
الشافعه في العقول وشدته تكسبها هيئه بعدها نحو الامتناع عنه وللنغمات تاثيرات مختلفه في
النفس ولهذا استعملها الحكما في انواع الايقاعات المطلوبه بحسب تلك المناسبات والاطباق

معالجات الامراض النفسانيه اذ كان كل صنف منها يناسب صنفا من الهيئات النفسانيه
وقد دل على ذلك التجربه والاعتبار وانما اشترط في الوعظ عن قايل زكي لانه لو لم يكن زكيا لكان فعله
يكذب وعظه او يغلب في الظن انه لو كان معتقدا لصدق كلام نفسه لكان اولى بان يتعظ به من
الغير ولهذا قل ما ينجع وعظ من لا يكون متعظا ويكون الواعظ زكيا لا يشك انه كالشهاده تو[كد]
صدقه وايضا فان الزكي تتصل بوعظه نفع المستمعين وربما كان اشاره كذلك بسبب الحصول على
الوجه الذي عرفت خلاف من ليس بزكي فانه في الاكثر انما تتصل بالوعظ حظ نفسه من الامور
الدنيويه وليس لنفسه من الالتفات الى جهة القدس ما يقتضي لها ان يكون موثرة في غيره بذاتها
هذا النامر وهذا اخر ما ذكره من الطرق الموصله الى جناب الحق واما درجات الواصلين اليه
وكيفية ترتيبهم في مدارج سعاداتهم وما يعرض لهم في درجاتهم فقد ذكر فيه من هاهنا الى اخر الفصل
وقد رتب درجات الوجدان والاتصال على تسع مراتب ولا يخفى عليك تعدادها عند التامل قوله
وما دام النفس مبتهجة باللذات من حيث هي اللذات فهي بعد غير واصله بل لا بد للنفس ان تعرض
عما لها من الحق فان لها نظران نظر الى الحق الذي ابتهجت به ونظر الى ذاتها المبتهجة بالحق
فليست مقبلة بكليتها على الحق بل لا يكون قد حصل لها الوصول التام حتى يتم دخوله واذا غابت عن
شعورها بذاتها وشعورها بذاتها فذلك الذي سموه الفنا فاعلم ان هذا الامام في مانعت من كون
النفس لا تعقل عن ذاتها وان جميعها انها مدركة لذاتها وان كان ظاهر اللفظ يدل على منافاة له
فان المراد بالغيبة المذكوره انها لا تلحظ ذاتها الا من حيث هي لاحظة واللاحظ من حيث هو لاحظ اذا
لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه والملاحظة المنفيه هي ملاحظة النفس لذاتها لا من حيث هذه الحيثيه
كما تلحظ ذاتها من حيث هي ملتذة ومبتهجة فان ذلك وان كان بسبب الحق فهو اعجاب وتيه وتبجح والحالة
التي يعبر عنها العارفون بالفنا هي ان لا يحس الانسان بشي من ظواهر جوارحه ولا من الاشيا الخارجه عنه
ولا من العوارض الباطنه فيه بل يغيب عن جميع ذلك ويغيب عنه جميع ذلك ذاهبا الى ربه او لا ثم ذاهبا فيه
اخرا فان خطر له في اثنا ذلك انه قد حصل له الفنا المذكور فذلك شوب وكدورة بل الكامل ان يفنى عن
الفنا وقد يعرض مثل هذه الحالة لا بالاضافة الى بعض محبوبات هذا العالم كجاه او مال او معشوق بشري
وقد يصير الانسان مستغرقا بسبب الغضب بالفكر في عدوه بسبب شهوته بالفكر في محبوبه حتى انه
فيه مستغرق لشي اصلا فيخاطب فلا يسمع ويجتاز من يديه فلا يراه وهو في هذا الاستغراق غافل عن
كل شي وعن الاستغراق ايضا ولو التفت الى الاستغراق لكان معرضا عن المستغرق وهذا من الامور التي
يجدها الانسان من نفسه والعارف ما دام لا يرد عن النظر الى العرفان فهو بعد متوسط حتى يلقى العرفا
في جلال المعروف وقوله وقد سبقت الاشاره الى الاخير يشير بذلك الى انه قد سبقت الاشاره اليه في

الخطابه والمنام التي في مورد التخييل ولما ان سبب العلاقه التي بين النفس والبدن مع كون النفس
ليست في البدن يوجب الاشارة اليه بانا حتى اذا كان النفوس بسببها وجبت ان تحويها هي
البدن وكذلك لا مانع من ان تحصل مع المبادي للنفس علاقه شوقيه عشقيه تحوجها الالتفات الى
تلك الجهة بحيث يسير الى سدرتها بانا اشارة روحانيه كما قد حكي عن بعض العارفين وتفاصيل احوال العارفين في
سبيل الى حضرتها وتنبيههما وكذلك انواع رياضاتهم والقدر الذي تضمنه هذا الفصل هو جملتها واصولها
دون تفاصيلها وفروعها فصل قال صاحب الوصل في تمام التجريد انا انطق برهانكم
يا اهل الحكمه واوضح تبيانكم لقد لبستم الغطا على ابصار القلوب فنه مرعي وانتم على جميع ما يحتاج الى
معرفته في حال البدو والرجع تسقيا النفوس هذه انا زهاد عقول من الحق سحارها ودنا رها والى
الله مصيرها ومطارها لقد اظهرتم باسم الحقة اعظم الحجه وساعدتكم نفوس جميع اهل المعقه
الا ان هاهنا حرفا واحدا وهو اني تجردت بذاتي ونظرت فيها فوجدتها انيه ووجودا وضم اليها
انها لا في موضوع الذي هو كرسم الجوهريه واضافات الى الجرم التي هي رسم للنفسيه واما الاضافات
فقد رايتها خارجه عنها واما انها لا في موضوع امر سلبي والجوهريه ان كان لها معنى اخر لست
احصلها واحصل ذاتي وانا غير غايب عنها وليس لها فصل فاني اعرفها بنفسي لعدم غيبتي عنها
ولو كان لها فصل او خصوصيه وراء الوجود لادركتها حين ادركتها اذ لا اقرب مني الي ولست
ارى ذاتي عند التفصيل الا وجود وادراكا بحسب اما ان غيره بعوارض والادراك على ما سبق
لم يبق الا الوجود ثم الادراك ان اخذ له مفهوم محصل غير ما قيل فهو ادراك لشي وهي لا تتقوم بادراك
نفسها اذ هو بعد نفسها ولا بادراك غيرها اذ لا يلزمها واشتهرا ذا الادراك عرضي وكل من ادرك
ذاته على مفهوم انا وما وجدته عند التفصيل والنظر الا وجود مدرك نفسه فهو هو ومفهوم انا من حيث
مفهوم انا على ما يعم الواجب وغيره انه شي ادرك ذاته فلو كان له حقيقه غير هذا وكان مفهوم انا
عرضيا لها فاكون انا ادرك العرضي لعدم غيبتي عنه وغبت عن ذاتي وهو محال فحكمت بان ما هي نفس
الوجود وليس لماهيتي في العقل تفصيل الى امرين الا امور سلبيه حمل لها اسما وجوديه واضافات
سوال كل فصل مجهول جواب اذا ادركت مفهوم انا فما وراءه فانه من المجهول فهو بالنسبه الى
هو مقول خارجا عني فلي فان قيل ان حب وجودك ولست كذا قلت الوجود الواجبي هو الوجود
المحض الذي لا اتم منه ووجودي ناقص وهو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي ولما وجد التفاوت
بالكمال والنقص كما اشرت اليه في المدرس السابق الفاج الى جميع فصلي فانكان هذه يتصور وجودها
وجوبه كمال وجوده الذي لا اكمل منه فيلي اشد ولا اضعف فيما يتوهم نفسه قلت هذا الحكم
قد الجسم بانه فيما اسلفتم من القواعد سوال ان كان الوجود من حيث هو كذا واحا لكان الكل كذا

جواب اندفع بالتام والناقص هذا الكلام وانما يقع هذا موقعه في المواطن التي من هذا القبيل ايضا
في الوجود الواجبي والممكن اذ من حيث مفهومه لم يختلف واذا كان دالا على هذه البساطه فالعقول
اولى واما عدم الاولويه في ايجاد بعض نوع لبعضه فانما يستقر عند استواء رتبه الوجود والمساواة
في الكمال والنقص لا عند التفاوت كما في النور التام والناقص فلا يصح واما ما قيل ان اختلاف انوار
العقول لاختلاف انواعها فمدفوع لانه لما جاز ان يصدر عن ذات واحدة باعتبارات اشياء جاز
عن نوع واحد باعتبارات مراتب الوجود وعوارض اخرى فان العقل الثاني له رتبة من الوجود
كما ان غيره للثالث كذلك والرابعة بسببها مراتب للوجود ولوازم مختلفة يجوز ان يختلف
الانوار وحركات باعتبارها للافلاك والى هذا اشار المعلمون الى ان الاعداد هي مبادي الوجود
من ان العدد على اختلاف مراتبه حصل من الاحاد والاحاد متشابهة وللمراتب خواص مختلفة وكل
العجب في نسب اعداد مراتبه ولذا رتبه اعداد العقول ونسبها وباعتبار ذلك اثرها وبمراتبه كمال
وشكل الاجرام ونعلم ان الافلاك يؤثر لما يلات ومناسبات هي مستمه في هذه ايضا عالم
العقول من النسبة العقلية وكما ان الصور الفلكية كالعقرب والجبار مثلا اعافي كل كوكب كل
منها جسم نوري مستقل في ذاته الا انها لما بينها من النسبة الوضعية صارت صور الانواع
فالعقول ايضا يجوز ان يكون بينها مناسبات عقلية صارت المناسبة الوضعية للكواكب
وغيرها من الانواع كظلالها وهذا من التوحيد واشار اليه المعلمون وفي كلام المعلم ما معناه هذا
وما خالفه فانما هو من تخريجات المتاخرين والمعول على البرهان   مريدنا بالتوحيد في
هذا الموضع ما هو مصطلح الصوفيه وهو انزال النفس عن علائق الاجرام بحسب الامكان
على وجه ينطوي في ملاحظة المبادي والرسوخ في الحكمة القدسيه وهو مقام عظيم وفيه مراتب
وكلامه في هذا الفصل مع ارتباط بعضه ببعض مندرج على ستة مباحث هي من اشرف ما في هذا
الكتاب ويتفرع عليها كثير من المسائل المهمه البحث الاول في ان ماهيه النفس هي الوجود
لا امر زائد عليه وبرهانه ان الانسان عند ما يشعر بذاته ويشير الى ذاته لا يخطر في ذاته الا امرا
يدرك ذاته وسائر الاشياء من الجسميه والسواديه والمقدار والخصوصيات وغير ذلك من
الامور السلبيه والاضافيه كسلب موضوع او محل او اضافه من كونها لا تخرج عن ضروريه في
ادراكه لذاته بل الذي لا يمكن المدرك لذاته ان يشكك فيه هو كونه امرا مدركا لذاته لا غير وجميع
هذه خارجه عن ذاته اذ لو كانت منه لادركها عند ادراك ذاته فان الكل لا يعقل ولا يتم الشعور
به الا باجزائه فلو كان شي من هذه نفس النفس او جزءها لما امكن ادراكها دون ادراكه واذا لم يمكن
ادراك الشي لذاته بصوره بل بمجرد عدم غيبته عن ذاته كما سبق فكيف يصح ان يخفى عنه شي منه

فاذن

فادراكه لذاته لا يشتمل على ذاته وكل ما يعرض بعضا للنفس مجهولا فهو بالنسبه اليها هو
الاستمرار شعورها بذاتها مع نسيانه فلا يكون بعضا لها وبعض ابدانه لذلك هذا خلف وادراك
الاشياء سواء كان بالاستعداد او الفعل خارجي والنسبه ونحوها من الاوصاف الاعتباريه ولذا
ادراكها لذاتها اذا اخذ دائما مضافا الى الذات وما وراء الحيوة من الامور الوجوديه والسلبيه
لا تخرجها ضروريه في ادراك انانيه النفس والحيوه هي ماهيتها واذا قيل للشي انه حي فلا يفهم ذلك غير كون
ماهيته حيوه اذ الاطلاقات العرفيه لا اعتبار بها في الحقائق واذا قلنا السطح عريض فلا يفهم ذلك
ان يكون هو مجرد العرض والجوهريه او الجسميه ونحوهما ليس هي صفات في الاشياء التي هي
جسما او جوهرا فان كانت في الذهن ماخوذه كصفات مثل الجوهريه ان كانت في الاعيان قائمة بما
او لم يكن في موضوع هي بنفسها جوهر وان كانت صفه زائده يفتقر الى موضوع او محل فهي خارجه
عن حاملها لاستحالة ان يكون الشي حاملا الجزء حاملها اذ جوهريته دون ما حمله واذا ثبت
الجوهريه خارجه عن الجوهر وهي عرض فلا حاجه الى عرض في كون الجوهر جوهرا فليس الا ان هذه في
الذهن اعتبارات يرجع حاصلها الى كون الشي جوهرا وجسما وهذا الكون نسبه عقليه بالمحموليه
لا غير وقد يكون الحيوه صفه لجسم وهي في الحقيقه اثر الحيوه ومثال لها وليس من شرط المثال المماثله
من جميع الوجوه فان من الادراكات اعراض هي مثل الخارجات للجوهريه وكما ان سلب المادة من
الحيوان لازم خواصه لا نفس مفهومه فكذلك سلب المادة لازم للمدرك لذاته وبهذا اندفع سؤال
من عارض ما ثبت بالبرهان من كون النفس الانسانيه جوهرا ليس بجسم ولا جسماني بانا ندرك ذواتنا
والخطر ببالنا هذه النفس التي هي بهذه الصفه فلو ان ذواتنا ليست كما ذكرتم فان نحو انه انا ندرك
الشي مع عدم ادراك لوازمه الخارجه او بعضها وانما كانت هذه المعارضه يلزم ان لو كان كون
النفس جوهرا وكونها ليس بجسم هو نفس ماهيتها او جزءا من ماهيتها اما اذا كان كل منهما خارجا فلا
والحي هو المدرك عند نفسه والظاهر لنفسه ولهذا الا انه هو الوجود البحت وانه النور التام
اذ النور هو الظهور والنور العرضي هو نفسه في الجرم فهو ظهور لغيره ونور لغيره ولو كان فيما يقتضيه
لكان نورا لذاته وظاهرا لذاته وكان حيا وكل حي بذاته نور مجرد وكل نور مجرد حي بذاته وموجود عند
ذاته والشي ينقسم الى نور وهو في حقيقة نفسه والى ما ليس كذلك وكل منهما ينقسم الى ما هو هيئة لغيره
والى ما ليس هيئة لغيره فالاقسام اربعه نور عارض ونور مجرد وجوهر ظلماني وهيئة ظلمانيه والاجسام
النيرة شاركت الاجسام العريه عن النوريه في الجسميه وفارقتها بالنور الزائد عليها العارض لها
واذا كان كل نور يشار اليه هو نور عارض فالنور المجرد لا يشار اليه ولا يحل جسما ولا يكون له جهه وكل
مدرك ذاته فليس بجوهر ظلماني للظهور ذاته عنده ولا هيئة نوريه اذ ليست نورا لذاتها بل لغيرها فلا

نفسه ظلماني من طريق الاولى فهو نور عرض عن الاشارات الحسيه فالمدرك لذاته هو النوريه المجرده ويلزم
سلب العام بعينها فان نوريه الاجسام ووجودها لغيرها فليس ظهورها لنفسها بل هي نفس
ظهور غيرها والنور الجرمي مثال النور العام وظل له وكذا الحيوه الصفتيه اي الحيوه الذي هو
وجود لنفسه لا لغيره وليست النفس شيئا يلزمه الظهور فيكون خفيه في ذاتها ظاهره بغيرها
بل هي الظهور بنفسه وبنفسها وكونها حقيقه او ماهيه من الصفات الذهنيه وكونها غائبه
عن ذاتها هو امر سلبي فليس ماهيتها شيئا من ذلك ولا شي منه خارجا عن ماهيتها العينيه من هذا الوجه
ايضا والجوهر الظلماني لا يظهر له شي اذ لا يشعر بغيره من لا يشعر بذاته ولا يلزم من ظهور النور
العارض لغيره ظهوره لذاته ولا يجوز ان يصير الشي الغير الظاهر لذاته ظاهرا لذاته لشي اخر لان
خفاه على ذاته ليس من ذاته فلا يظهره عن ذاته شي كيف ويستدعي اظهار غيره نفسه لنفسه
ان يكون بنفسه ظاهره عند نفسه قبل ذلك وهو محال ولما ان الجسم في حقيقه ذاته جوهر ظلماني
فلا يظهره عند نفسه شي ابدا ولو كان النور الحاصل له يلزمه الظهور لما كان نورا في حد نفسه و
ليست ابصارنا هي المظهره لنور الشمس كما قد يتوهم بل لو عدم كل ذوات الحس لم يبطل نور شمسها
واذا لطف سرك وتاملت هذه القواعد تاملا شافيا اتضح لك وضوحا بينا معنى قولنا ان النفس
هي الوجود وهي النوريه وهي المدركيه وصدقت بذلك تصديقا يقينيا جازما واذا احطت بهذا ولم يخف
عليك معنى ما ذكرنا الى قوله اذا ادركت مفهوم انا فما زاد عليه من المحمول يعرف بالنسبه الى هو فيكون
خارجا عني الا انك ينبغي ان يعلم ان المراد من الوجود المورد في هذا الموضع وجود الشي عند نفسه الذي هو من
خاصه الحي فان غير الحي لا يوجد عنده شي سوا كان نفسه او غيره ولولا الحي ما تحقق مفهوم الوجود عند
نفسه وقد صرح بذلك في بعض كتبه بان الموجود عند نفسه هو معنى الحي وهذا هو الوجود العيني واما
الوجود العام الزايد فهو بمعزل عن غيره على ما عرفت وينبغي ان يعلم ايضا ان ادراك النفس لنفسها الذي
لا تتقوم به لكونه بعد نفسها ادراكها لذاتها بالصوره او بامر زايد وذلك لا يكون ادراكا على مفهوم
انا بل على مفهوم هو فلا يلزم ان ماهيه النفس هو بعد ماهيتها ويلخص هذا البرهان بقولنا لا نجد
ضروره في ادراك مفهوم انا الا الحيوه التي هي وجود الشي عند نفسه وكانت هي مفهوم انا دون ما وراءها
وجوديا كان او عدميا لازما للنفس او مفارقا وهذا من الادله الشريفه ومن لم يكن له ذوق سليم
فلا ينتفع به البحث الثاني في ان النفس وان شاركت الواجب لذاته في كونها وجودا محضا عاريا فان
التفاوت بينهما انما هو من جهه الكمال والنقصان وهو تفاوت عظيم جدا وتقريره ان الوجود الواجبي
لا يتصور ما هو اعلى منه في رتبه التمام ووجود النفس ناقص اذ هو معلول له وبعده وسائط كثيره ومرتبه
العله في الكمال فوق مرتبه المعلول كما ان النور الشمسي اشد من النور الشعاعي الذي هو معلول له وهذا

بل مطلق كون المعلول انقص من العله والا فالتفاوت بين كمال الباري تعالى وكمال النفوس
لا يقاس لها هنا وقد تبين في القسطاس ان تفاوت الكمال والنقص لا يستقر الى حد يقف فلا يلزم
من ذلك تركب الوجود الواجب لذاته واوضح ذلك بعرض بعدين احدهما اطول من الاخر على التقرير
المذكور هناك وامكان النفوس هو نقص وجودها وكذا امكان غيرها من الممكنات ومراتب
النقص متفاوته تفاوتا لا سبيل لنا الى احصائه وحصره واما الوجود الواجبي فوجوبه هو
كمال وجوده الذي لا اكمل منه بل ولا يجوز ان يساويه موجود اخر في مرتبه الكمال لما علمت
من استحاله وجود واجبين فان قيل الاشيا القايمه بانفسها لا يجوز ان يكون بعضها اشد
من بعض اذ لا اشد ولا اضعف فيما يقوم بنفسه والواجب والنفس كل منهما قايم بنفسه
فكيف جوزتم ان يكون بينهما في الشده والضعف ما ذكرتموه من التفاوت قلنا ان دعواكم ان ما
يقوم بنفسه لا يكون فيه اشد ولا اضعف حكم ليس لكم عليه حجه وما ذكرنا من القواعد السالفه
يبين بطلانه واما السوال الذي ذكره في هذا الموضع فتقريره ان الوجود الواجبي انما كان واجبا
لكونه غير مقارن لماهيه اذ لو كان مقارنا لماهيه لكان ممكنا واذا كان كذلك فكل وجود لا يقارن
ماهيه فهو واجب فلو كانت النفوس ماهياتها القايمه بانفسها هي نفس الوجود لكانت
واجبه وهو محال لما مر وجوابه من وجهين الاول انا لا نسلم انه كان واجبا بمجرد عدم مقارنته
لماهيه بل وجوبه لانه وجود لا اتم منه ومن لوازم كونه لا اتم منه ان لا يكون مقارنا لماهيه فلولا
التفاوت فيما يقوم بنفسه بالتماميه والناقصيه لكان هذا الايراد متوجها اليه لكنه اندفع
بالتمام والناقص وانما يقع هذا موقعه فيما يقال بالتواطي لا بالتشكيك اذ الذي يقال بالتواطي
لا اتم منه ولا انقص والا لم يكن متواطيا هذا من طريق الحل واما الوجه الثاني من الجواب من
طريق المعارضه لمن اعترف بان وجود الواجب لذاته غير مقارن لماهيه ولم يعترف بان وجود
شي من الممكنات كذلك وتقرير تلك المعارضه ان مفهوم الوجود من حيث هو وجود يقتضي
التجرد عن الماهيه فكل وجود يجب ان يكون كذا فيكون وجود الممكن كذا وهو خلاف ما زعمتم
وان كان يقتضي اللاتجرد عنها فالوجود الواجبي يجب ان لا يتجرد عنها وهو خلاف ما اعترفتم
وان لم يقتض واحدا من الامرين وجب ان يكون تجرد وجود الواجب لعله فيفتقر الى غيره فلا
يكون واجبا هذا خلف فان لم يلزم هذا الايراد هاهنا لم يلزم ايرادكم هناك وان لزم هناك
لزم هاهنا لعدم الفارق في اللزوم ولا سبيل الى دفع الايرادين الا بان يقال المفهوم المشترك ليس
مقولا بالتواطي بل هو مقول بالتشكيك لدخول الاتم والانقص فيه وهذه المعارضه هي معنى
قوله ثم ان هذا يلزمكم ايضا في الوجود الواجبي والممكن اذ من حيث مفهومه لم يختلف وهاهنا زياده

ايضاح في ان الواجب لذاته هو الوجود المحض لم يتبين بعد بعيني ترك ايراده لعظم سريته وان لم يذكر في
التلويحات وهو ان النفس قد ثبت انها نور مجرد وثبت انها ممكنة الوجود فيكون محتاجة الى الغير
واحتياجها لا يكون الى الجوهر الظلماني اذ لا يوجد الشيء ما هو اشرف منه واتم ولا يوجد الظلماني
نورا اذ لا يحصل النور الا من النور فان كان الجوهر الظلماني يتنور بهيئة نورية فذلك الجوهر ايضا
ممكن ولا بد من الانتهاء الى نور مجرد ليس وراءه نور وهو نور الانوار الواجب لذاته لاستحالة
السلسلة المترتبة الموجودة احادها معا الى غير النهاية والانوار كلها لا تختلف حقايقها الا
بالكمال والنقصان وبامور خارجة عن ذاتها ولو اختلفت بالحقائق مع اشتراكهما في الحقيقة النورية
لكان مشتركة مما به الاشتراك ومما به الافتراق فان كل واحد من جزئيها نورا ولا اختلاف بينهما
بالحقائق وان كان كل واحد منهما غير نور بنفسه كان جوهرا ظلمانيا او هيئة ظلمانية فلم يكن المجموع
نورا في نفسه وان كان احدهما نورا والاخر غير نور فلا يكون مدخل لغير النور في الحقيقة النورية
ثم اذا كان ذلك النور مجردا فذلك الغير اما هيئة في النور المجرد او النور المجرد هيئة فيه او كل واحد
منهما قائم بذاته فان كان هيئة في النور المجرد فهو خارج عن حقيقته اذ هيئة الشيء لا تحصل الا بعد
تقوم ماهيته مستقلة في العقل بالحقيقة المختلفة به وان كان النور المجرد هيئة فيه فليس بنور مجرد
بل جوهر ظلماني فيه هيئة نورية فان كان كل منهما قائما بذاته فليس احدهما محلا للاخر وليسا
جسمين ممتزجا واتصلا فلا تعلق بينهما فالانوار المجردة لا تختلف بالحقائق فيجب ان يكون كل
منهما مدركا لذاته اذ ما يجب على شيء يجب على مشاركه في الحقيقة فالواجب حقيقته انه مدرك
لنفسه فيكون موجودا عقليا بنفسه وذلك هو معنى قوله وجودا محضا اي ليس وجوده لغيره
بل وجوده لنفسه فيكون وجودا عقليا مجردا قائما بذاته وسياتي لك من هذا اثبات وحدانيته
تعالى اذ على تقدير الاثنينية يلزم منه الاشتراك في الماهية الادراكية التي ليست باعتبارية
وتم البرهان على الوجه الذي سبق ومنه تبين ايضا امتناع ان يصير نوريه هيئة ما فانها ان كانت
ظلمانية لزم ان يكون في ذاته جهة ظلمانية يوجبها فتركب وان كانت نورية فهي لا تكون الا
فيما يزداد بها نورا فيكون ذاته العقلية مستنيرة بنور مستعير هو الموجب له فيه اذ ليس فوقه
ما يوجبه ولو كان كذا لكان ذاته انور من ذاته فان المنير انور من المستنير من جهة اعطاء ذلك
النور لو فعل وقبل لادى الى جهتين في ذاته كما علمت والحقان اما ان يكون كل واحد منهما
نورا او لا يكون فان كان فاما ان يكونا غنيين او فقيرين او احدهما غنيا والاخر فقيرا فان كانا
غنيين فقد وجد واجبان لذاتهما وهو محال وان كانا فقيرين فمجموعهما لا يكون غنيا وهو
محال ايضا وان كان احدهما نورا غنيا والاخر نورا فقيرا فان لم يكن الفقير هيئة فيه فهو مستقل

وليس محلا في ذاته وقد فرض جهة فيها هذا خلف وان كان هيئة فيه عاد الكلام اليه وان لم
يكن كل واحد من الحقين نورا فان كانا جوهرين فلا تميز بينهما ولا تعلق لكل منهما بذات الاخر
لم يكونا في ذات الواجب وان كانا غاسقين او احدهما فقط هيئة فالكلام عائد بعينه ومن استحالته
يمتنع ان ينضم الى ذات الواجب صفة وقد تبين بهذا ايضا ان جوهريته وعلمه لا تزيد على ذاته
وكذا كل نور مجرد وبالجملة اذا عرفت ان النفس لا تدرك بل ماهيتها بسيطة دراكة فعالة علمها
يجب ان يكون افضل منها في ذلك لكونه اعلى من المعلولية ولذلك ينتهي الى اقصى اسبابها وهذا
المعنى المطلق نور الانوار البحث الثالث في ان العقول المجردة بالكلية هي ايضا انوار مجردة
وماهياتها نفس الوجود المحض وقد اشير الى بيانه على قوله واذا كان ذاتي على هذه البسائط
فالعقول اولى وتقرير ذلك ان العقول علل النفوس على ما علمت فهي اقرب في مرتبة المعلولية
الى الواجب لذاته فان العقل هو اول صادر عنه لما مر واذا كانت النفوس انوارا مجردة فعللها
لا بد ان يكون اشرف من المعلول واقوى وما هو اقرب الى الواجب فلا بد وان يكون افضل من
الابعد عنه واكمل وقد عرفت ان كل نور مجرد فهو مدرك لذاته وان مدركه يكون هي ماهيته
فلا معنى للوجود المجرد الا الوجود الذي لا يكون وجودا لغيره بل لذاته فان معنى تجرده عدم
مقارنته لماهية يكون وجودا لها ولا شك ان كل ما ماهيته نفس الوجود بهذا المعنى فهو بسيط
لا تركيب فيه اذ لو كان مركبا لما كانت ماهيته نفس المدركية بل كانت المدركية اما خارجة
عنها او داخلة فيها وعلى التقدير الاول يكون الماهية مجهولة اما بكليتها او باحد جزئيها فلا
يكون موجودة لنفسها ولا مدركة لذاتها هذا خلف البحث الرابع في ان نوع العقول واحد
ليست مختلفة بالحقائق وفي المشهور انها ليست من نوع واحد لجواز ان بعضها علة للبعض
لما كان هذا علة وذاك معلولا اولى من العكس بل كان تخصيص احدهما بالعلية والاخر بالمعلولية
تخصيصا من غير مخصص وهو محال وهذه الحجة انما كانت تمشي لو ان العقول مع اتفاقها
في النوع متفقة في مرتبة الوجود اما مع التفاوت في مرتبة الوجود بان يكون هذا اكمل وذاك انقص
فليس التخصيص بلا مخصص بل كماليته هذا هي التي جعلته اولى بالعلية ونقص الاخر هو الذي
جعله اولى بالمعلولية كما ان النور التام والناقص فان التام هو علة وجود الناقص ولا يجوز
العكس ولعل من ذهب الى اختلافها بالنوع اراد ان الاختلاف بالكمال والنقص في نفس الماهية
لكونه ليس اختلافا بامر خارج عن الماهية فهو اختلاف في نفس الحقيقة ونوعها وقد سبق
الكلام في ذلك والذي تبين ان الانوار كلها لا تختلف حقائقها الا بالكمال والنقص هو المثبت
لانها والعقول في النوع ولا يبعد ان يكون النزاع في هذا الموضع لفظيا واذا جمع المراد فلا نقض

ان يسمى ذلك اختلافا بالنوع او لا بالنوع البحث الخامس في ان اختلاف انوار العقول انما هو بسبب
اختلاف مراتبها في الوجود وبسبب عوارض اخرى تعرض لها وبيان ذلك ان اختلاف الانوار اما
الاختلاف في القابل او الاختلاف في الفاعل واذا كان الامر كما بيناه فهو الاختلاف الفاعل
لا محالة واختلاف الفاعل اما بامر خارج عن حقيقته عارض لها او بما ليس كذلك والذي
بما ليس فاما ان يكون اختلافا نوعيا او غير نوعي وغير النوعي ليس بخارج سوى الذي بالشدة
والضعف واختلاف انوار العقول اما الاختلاف بالقوابل او بالعوارض او بالنوع او بالتمام
والنقص وليس للقوابل اذ القوابل واستعدادها انها من جملة معلولاته المحتاجة مع انه
لا قوابل للقوابل ولا الاختلاف النوعي لانه قد بين انها من نوع واحد فبقي انها اما ان اختلاف
مراتب وجودها في الكمال والنقصان واما الاختلاف بما يعرض لها من العوارض المختلفة اما
الاول فلان نور الانوار لما حصل منه نور وامر ظلماني كان اقتضاء النور غير اقتضاء الظلمة
فيصير ذاته مركبة من النور لا يقتضي غير النور ولو حصل منه ظلمة فقط لما كان وجد غيرها
من الانوار ولو حصل نوران لاقتضى التركيب ايضا فاول ما حصل منه نور مجرد يمتاز بعضه
عن نور الانوار الذي له الكمال المطلق ولا اسوية بنقص نوريته من المبدأ المقوم وبعضه
هو هيئة ظلمانية فيه من ذاته وكل نور مجرد لا يخلو من هذين الامرين فباعتبار نوريته
يصدر عنه نور آخر كذلك الى ان ينتهي في النقص الى نور لا يحصل منه نور وباعتبار ما فيه من
الهيئة الظلمانية التي هي نقصه وفقره وتعقله لها يصدر منه جوهر ظلماني او هيئة ظلمانية
فلهذا نتصور اختلاف انوار العقول باختلاف مراتبها من المبدأ الموجد لها جل جلاله واما
الثاني وهو اختلاف انوارها بسبب العوارض المقارنة لها فلان النور الصادر عن نور
الانوار لا حجاب بينه وبينه اذ الحجاب انما هو من خواص الابعاد وشواغل الاجسام فاذا لم
يكن بينهما حجاب فيشرق على النور الاقرب من شعاع نور الانوار وكذا من كل نور مجرد على
ما هو اسفل منه ولا يلزم تكثر جهة نور الانوار باعطاء الوجود والاشراق اذ ليس هما لمجرد
ذاته بل الذي لمجرد ذاته هو الوجود واما الاشراق فلعدم الحجاب وصلوح القابل ثم
ابتداء وفي شبح النور الناقص عشق النور العالي وفي شبح النور العالي قهر النور السافل و
النقص الذي في الجوهر لا يزال انجباره بالنور العارض المستعار وباعتبار هذه الانوار العارضة
للعقول وما لها من جهتي المحبة والقهر تختلف انوارها اختلافا كثيرا البحث السادس
في ان سبب حصول الانواع المركبة والنسب الوضعية في عالمنا وعالم الافلاك هو النسب
التي بين العقول وهيآتها النورية على الوجه الذي ذكره في الكتاب وكلامه فيه واضح ولو

الاعداد هي مبادئ الوجود وهو مما نقل عن فيثاغورس المتأله وذكر صاحب الكتاب في المطارحات
انه لا يعني بذلك ان العدد امر قائم بذاته تعالى بل يعني به ان في الملكوت ذوات نورانية تامة لا في
جهات هي ذوات قدسية تعالى الله لا تزيد بتكثرها وحدانيته على ذواتها هي ابسط ما في الموجودات واشرفها
وبينها وبين النسب العددية عجائب يحصل منها في الاجسام عجائب وكأنه عول في اثبات ذلك على
قاعدة الامكان الاشرف فانه لا شك في عجائب الترتيب الواقعة في عالم الاجسام والظلمات والنسب
من الانوار التي هي اشرف فيجب قبلها والذوق السليم يشهد بذلك وانها اوجب ان يكون الطف منها
واعجب ومن اراد زيادة الايضاح والتفصيل فعليه بكتاب حكمة الاشراق على ان عجائب العالم الجسماني
يتعذر علينا الاحاطة بها فكيف عجائب العالم العلوي واذا امتنع علينا ذلك من طريق القياس و
الاستقراء فامتناعه علينا دخل في عالم الظلمات من طريق المشاهدة والانكشاف اولى واحرى

فصل والمقام عندهم هو الملكة الثابتة على امر من هذه الامور والحال عندهم هو ان
يكون شيء ما بالفعل من جزئيات هذه الاشياء سريع الزوال وهو بعينه من الحال المذكور في ما
الكشف فلهذا اهل الفتحال لا يحصل منها مقام واحد ولا اعتماد على المقامات والملكات لا على
الاحوال فطن وفقكم الله بالعلم اجمعوا ذكر تفرد الدعاء في امر آخر فان الدعاء نسبتها الى استجلاب
المطالب كنسبة الفكر الى استدعاء المطلوب العلمي وكل معد لما يناسبه والدعاء كما قال افلاطون
يحرك الذكر واصبروا وتوكلوا واشكروا وارضوا بالقضاء وحاسبوا انفسكم في كل عشية وصبيحة ولكن
يومكم خيرا من امسكم ولو بقليل والا فانتم من الخاسرين وتح سركم بذكر ما نعمت عليكم سعادة
اذكروا موتكم وقدموا على الله في كل يوم مرارا احفظوا الناموس يحفظكم لا تؤخروا الى غد شغل يومكم
فان كل آت بمشاغله ولعلكم لن تلحقه واقطعوا بحسب طاقتكم محبة ما سوى ربكم وكل خاطر ردي يحرككم
الى الجنبة السافلة فاقطعوه اولا فلا تقوى فيقطعكم وحصلوا لنفسكم الملكات الفاضلة التامة
وعليكم بالصدق ولا تلطخوا انفسكم بملكة الكذب فيفسد منامانكم والهاماتكم ونفاذ الاسماء
بغير الحق ولا تطلبوا احدا فتفتنوا عنكم قيم العالم ولا تؤذوا نملة فان عناية القيم كما تنالكم تنالها فكر
مرارا ام قل فان ليلة سطعتكم صادرا من الصالحين نوسكم ان يصيرها العصمت من المقربين احفظوا حانات الله
في كل امر ولتكن لكم مع الله معاملة لا يطلع عليها بنو نوعكم واعلموا ان عيون امراء الملكوت ناظرة اليكم
فعظموا حرمات الله استحياء فان عين ربكم لا تنام احتفروا عن السمعة وان كنتم صادقا لكن برا بوالديكم اذا
حقت كلمة العذاب على قوم فسقوا والقهر عليهم غضبان ولا تسوا الى حد اسم عذاب الله الا
قليلا فلا تكونوا بصغيرة تكرهوا الكبائر فتجدوا عسكر الخذلان من اسر الغرور الجاهلية لمن ذا عزيمة
فان عزائم الرجال تحرك الاسباب ادعوه الجائز والتائب فان القيم قد لا يستماح بكسر على كسر

حل لربكم والليل داج واذكروا الله كثيرا وكلما حرك الى امر من الامور العالية ان يجعله وعظت
لنا في هذا وحدث فيه ما يعينك على الوصول الى كماله ولعلى اودعت في هذا الكتاب ما الاحاجة
معه الى غيره في هذا الفن وقررت ما ينبغي ان يحقق في مواضعه وما ليس هاهنا برهانه او يحزم الحكم
به لا يخرج حمله واشتمل على رموز ان فهمتها وغرايب ونوادر ومن العلم على قواعد ستحقه ليس
فيها شرح ومرح ولو جمعت الدعاوى لادعت فيه امورا جليلة وان يشكر على بداره كل ما من اعرفه
والاسلاف وغيرى والمعيار هو البرهان ولعلك من العلم التعليمي طرفا يعلمك بالعلم التجربي الانتقالى
لتصير من الحكما والاسلاف العلم واسواره الا لاهله واتق شر من احسنت اليه من اللئام واثم
اصابني منهم شدايد واذكروني في صالح دعايكم ودعنا الله واياكم ورحمنا واياكم انه سيدنا ومولانا
ولواهب العقل حمد غير متناهي — ولنختم هذا الفصل الذي ختم به الكتاب حسابا ولطيفا
وصية الحكيم شرفها وعظم فوايدها على من تأمل ما سلف من الاصول حق تأملها وجمع ما فيه الالفاظ
التي يستوعبها انما الى ساير ما سبق بسهمها غير الفاظ بليغة يجب ان اسوقها هاهنا وهي التوكل و
الشكر والرضا اما التوكل فهو عبارة عن اظهار العجز والاعتماد على الغير وحصر ما يلوح الاعتماد
فيه على الله تعالى وهو على اصطلاح الصوفية عبارة عن دوام حسن ملاحظة القضا والقدر
في جميع الحوادث دون اقتصار النظر على الاسباب الطبيعية ولا يحصل التوكل الحقيقي الا لمن لا
يرى فاعلا سوى الله جل جلاله ولا يكفي ذلك ما لم يصحبه الايمان بالرحمة والجود والحكمة فان من
يعلم ان الرزق والاجل والخلق والامر بيد الله وهو متفرد به فان جوزه وحكمته ورحمته لا تتوارثها
رحمة غيره وجوده اتكل قلبه بالضرورة عليه واعتمد نظره عن غيره وان لم يستطع فلا يكون ذلك الا
لنطرق شك او ضعف نظري يوجب كون النفس مطيعة للاوهام التي لا تشك في بطلانها وليس من
شرط التوكل ترك الكسب والتداوي والاستسلام للمهلكات لكن لا يمد اليد عند الطعام وهو
جائع ولكن لا يستصحب زادا عند سفره في البوادي المقفرة فان هذا جهل بالتوكل في امثال هذه
الامور ان لا يعتمد عليها بقلبه بل على خالقها ويعلم ان اليد والطعام وقدرة التناول فلا يكون الا من
قدرة الله تعالى فكيف يسلط على اليد وغيرها وربما يفلح في الحال او يهلك الطعام او يحدث من تناوله
مرض يؤدي الى الهلاك او يتسلط على زاد السفر سارق او مغتصب او ما شابه ذلك من الآفات
فيجب ان يعتمد على الله سبحانه في دفع جميع هذه الاسباب من غير ان يحمل نفسه على وضع تم الذي
يقدح في التوكل فهو سره الاستقصا في حيل المعيشة وما يجري مجراها واستنباط دقايق الامور
فيها فان ذلك من ثمرات الحرص الذي هو في مقابلة الاستهانة بتحصيل الكفاية ويسمى بالاخلال
والوسط بينهما هو القناعة واما الشكر فهو ملاحظة النفس لما نالت من انعم عليها من اعطا

يا يفيض لها او دفع ما لا يشغى كان من كمالات النفس او البدن وغير ذلك الا انه المعمرة لاجسام النوع
فذلك وحقيقته شكر الله تعالى لا يتم حصولها للعبد الا اذا علم انه لا منعم سوى البارى عز وعلا و
علم تفاصيل نعمه عليه فمهما علم ذلك بلا بد وان يظهر في قلبه فرح بالله سبحانه وتعالى ونعمه وكان
ذلك داعيه الى شكره واما الرضا فهو في مصطلحهم ملكة تلقى النفس لما يأتي به القدر من الحوادث
الجزئية على وجه لا تألم من وقوعه بل مع انشراح لطيف نظرا الى العلة السابقة القديمة وقد ينوهم
انه لا يتصور الرضا بالموذيات وما يخالف الهوى وانما يتصور الصبر فقط وليس ذلك كذلك فان ذلك
يتصور من العبد في عدة احوال احدها متى استغرقته محبة الله تعالى فان ذلك يدهشه عن
الاحساس بالم الموذيات وذلك مشاهد في حب المخلوق فكيف في حب من له الكمال الاقصى وثانيها عند
ما خطر بباله جزالة ثواب البلاء وما جمعه من لطايف صنع الله تعالى التي يخفى عنا تفاصيلها وان علمناها
جملة وهذا كما يرضى المريض بالم الفصد وشرب الدوا لعلمه بانه سبب الشفاء والصحة وكما يرضى
العارف بالآفات المنطوية على مصالح لا يعلمها باعيانها ولكن يؤمن بها على سبيل الاجمال وثالثها
عندما يعتقد ان كل ما يظهر من تفاصيل القضا ليس في الامكان وجود ما هو اتم منه واحسن فان في
حال يقينه لذلك لا ينطوي ضميره الا على الرضا وترك الاعتراض ورابعها عند ملاحظة انه باعتبار
كونه بقضا الله تعالى ومشيته ولكونه منتسبا الى العبد فيكون مرضيا به بالاعتبار الاول و
مكروها بالاعتبار الثاني وانما وقع في ذلك لعدم توارد الرضا والكره عليه من وجه واحد وبهذا
يظهر انه لا تنافي بين الرضا بالقضا وبين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا امتنع ان يتصور من
العبد ذلك في حالة او احوال اخرى غير هذه الاربع ولكن الآن لم يخطر لي غيرها واذا تاملت وصايا
هذا الفصل لم تجدها خالية من التداخل المستلزم للتكرار فان قوله احفظ للناموس يجمعك ولذا
قوله حصل لنفسك الملكات الفاضلة التامة يدخل تحته عدة منها ومثل هذا في الخطابات
غير مستنكر ولا خال من زيادة فايدة على الانعام لكونها جارية على قانون الخطابة في مسائله
على لطائف كثيرة علمية ولولا علمي بانها لا تخفى على من ايقن المباحث السالفة لكنت انبه على كل
واحد منها وليس في هذه الوصايا ما هو خارج عن آداب الشرايع الحقة واجبها ومندوبها
وبالجملة يجب على طالب السعادة الابدية المواظبة عليها والتمسك بها فان من التزم بامتثال
اوامرها وترك نواهيها فاز بسعادة السرمدية جائزا وبسعادة الابد فائزا وهذا آخر
شرح التلويحات على الوجه المناسب لغرض السادة المقترحين وان كان بعد لا يناسب
غرض قوم من بعض الطالبين والمسترشدين وانا اقترح على من ينظر فيه ان يقيم عذري فيما
طغى به القلم او زلت به القدم فان استكشاف اسرار الامور اللطيفة واستفسار انوار

المعاني السريعة مما يستعلي من العوائق الدنيوية ويستشرح العلائق البدنية لا سيما إذا
أسهت لتزه السواغل الحاجز عن معاودة التنقيح والتهذيب واستغرقت الوقت فلم يبق
التأني في اختيار الألفاظ وجودة الترتيب هذا على بلادة الخاطر وعزازة العلم وكسف
إذا كانت الفكرة كليلة والبضاعة من العلم قليلة على أن من يحكم بالتخطئة إلا لأجل الحسد
والعناد ولا عن تقوى يعلو له عن سنن الرشاد لعله يجد مخرجا صالحا لو دقق النظر ومنهجا
واضحا لو لاحظ المقصد المعين مع أن كثيرا ما يقع الغلط من الناسخ فيظن من المصنفين فإني
قد وجدت من أغلاطهم حتى في تفسير كلمة أو حرف ما استحال به المعنى وفسد وشاهدت وقوع
ذلك في هذا الشرح قبل إتمامه فكيف إذا طال به الأمد ولهذا ما أحب أن يهمل المقابلة
التامة للكتب العلمية مع النسخ المعول عليها الموثوق في الصحة بها والاتكال إلا على
الواحد القوي الهادي إلى الصراط السوي هو رب العزة ذو الجلال وله المن ومنه الإنعام
فعليكم أن تعتصموا به إذ هو من جدكم وأن تتعرضوا لروح نفحاته إذ هو هاد لكم ومرشد لكم ومن
لم يستبصر بهدايته من سراه ضل وإن سلك بأمن إلى الحق قاصده وأفضل مستعد شأنه أن يقصدكم
بادروا عنا شكركم في سدرة بادروا بهذا شكركم وأن تجعلوا للالوام البادي تقوموا إذا بكم من المنتهج
وبدوام التقرب إلى الكريم حالكم من المنهج وأن تحسروا في مع الدين رغبت قلوبكم بالتقوى
فتمسكوا بالسبب الأقوى وأن تعوا عن محض الشقاوة والبلوى وانصلوا محل السعادة
القصوى برحمتك يا أكرم الأكرمين والحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا محمد وآله
أجمعين آمين

وقع الفراغ من تحسينه في أواخر سنة سبع
وستين وستمائة هجرية ودفع كاتبه
من نقله في أول يوم من المحرم سنة
اثني وستمائة ومن
الله التوفيق